بسم الله الرحمن الرحيم

المسلم المعاصر

فى هذا العدد

- التقدم العلمى فى ظل العولمه والنموذج الإسلامى لتفاعل الحضارات . د. أحمد فؤاد باشا
- من معالم الاقتصاد الإسلامى . د. السيد عمر
- الموسيقى العربية : رؤية فلسفية د. بركات مراد
- حركة الفكر الإسلامي المعاصر خلال القرن العشرين.

حوار مع

د. أحمد صدقى الدجانى د. توفيق الشاوى د. سيد دسوقى

المستشار: طارق البشرى د. محمد سليم العوا.

العدد (٩٥) - السنة الرابعة والعشرون

شوال - ذو القعدة - ذو الحجة ١٤٢٠هـ

يناير - فبراير - مارس ٢٠٠٠م

الموزعون المعتمدون لمجلة المسلم المعاصر

- **مجلة المسلم المعاصر**

١٣ شارع مرقص حنا - العجوزة - القاهرة هاتف : ٣٤٩٨٨٥٣

- **دار القـــــلم**

٣٦ شارع القصر العيني - القاهرة هاتف / فاكس : ٧٩٥١١٠٥

- **مكتبة الشــــروق**

١ ميدان طلعت حرب - القاهرة هاتف : ٣٩١٢٤٨٠

- **دار الثقافة - قطر**

ص. ب: ٤٣٣٥٥ هاتف: ٤٢١١٣٢ - ٤٢١١٣١

- **الشركة السعودية للتوزيع - جدة**

ص.ب : ١٣١٩٥ / ٢١٤٩٣

هاتف : ٦٥٣٠٩٠٩ فاكس : ٦٥٣٣١٩١

- **الشركة السعودية للتوزيع - الرياض** هاتف : ٤٧٧٩٤٤٤
- **الشركة السعودية للتوزيع - الدمام** هاتف : ٨٤١٠٨٤٠
- **دار البحوث العلمية - الكويت**

الصفاة - الكويت ، بناية الأوقاف رقم ٤ شارع فهد السالم

ص. ب : ٢٨٥٧ الكويت هاتف : ٦٥٣٠٩٠٩

- **المراسلات على العنوان :** ١٣ شارع مرقص حنا - العجوزة - القاهرة

المسلم المعاصر

مجلة فصلية فكرية ثقافية محكمة ، تعالج قضايا
الإجتهاد المعاصر فى ضوء الأصالة الإسلامية

تصدر عن

مؤسسة المسلم المعاصر

صاحب الامتياز
ورئيس التحرير المسئول

الدكتور جمال الدين عطية

العدد (٩٥) السنة الرابعة والعشرون
شوال - ذو القعدة - ذو الحجة ١٤٢٠ هـ
يناير - فبراير - مارس ٢٠٠٠م

هيئة التحرير

رئيس التحرير
د. جمال الدين عطية

سكرتير التحرير
د. محمد كمال الدين إمام

أعضاء (*)
د. حسن الشافعي
د. سيف الدين عبد الفتاح
المستشار/ طارق البشري
د. علي جمعة
أ. فهمي هويدي
د. محمد سليم العوا
د. محمد عمارة

مدير الإدارة
أ. مهجة مشهور

مستشارو التحرير (*)
أ. خالد إسحق
أ. زغلول راغب النجار
د. طه جابر العلواني
د. عبد الحميد أبو سليمان
د. عماد الدين خليل
د. عمر عبيد حسنة
د. عوض محمد عوض
د. مالك البدري
د. محسن عبد الحميد
أ. محمد بريش
د. محمد عبد الستار نصار
د. محمد عثمان نجاتي
د. محمد فتحي عثمان
د. محمد نجاة الله صديقي
أ. محيي الدين عطية
د. مقداد يالجن
د. يوسف القرضاوي

أسهم في تأسيس المجلة ودعم مسيرتها الفكرية (*)
د. أبو الوفا التفتازاني
د. إسماعيل الفاروقي
د. عيسى عبده
الشيخ محمد الغزالي
د. محمد عبد الهادي أبو ريدة
د. محمد كمال جعفر
أ. عبد الحليم أبو شقة
د. محمود أبو السعود

(*) رتبت الأسماء ألفبائيًا .

قواعد النشر في المجلة

١ - تهتم المجلة بمعالجة شئون الحياة المعاصرة فى ضوء الشريعة الإسلامية ، فقضيتها الأساسية هى « المعاصرة » ، وهى ذات مداخل ثلاثة : الاجتهاد ، والتنظير ، وإسلامية المعرفة .

كما تهتم المجلة بمجالين أساسيين لقضية المعاصرة هما مجال الحركة الإسلامية ، ومجال الأبحاث الميدانية .

وترحب المجلة بالأبحاث ذات الصلة بهذه القضية ومداخلها ومجالاتها المختلفة ، كما ترحب فى باب « الحوار » بمناقشة الأبحاث التى تنشر فى المجلة أو فى غيرها من المجلات والندوات والمؤتمرات ، كما ترحب فى باب « نقد الكتب » بالنقد الموضوعى للكتب ذات العلاقة باهتمامات المجلة .

٢ - تنشر المجلة البحوث العلمية والمقالات الفكرية التى تتحقق فيها شروط الأصالة والإحاطة والاستقصاء والعمق والموضوعية والمنهجية والرجوع إلى المصادر الأصلية وأسلوب البحث العلمى بالطريقة المتعارف عليها .

٣ - يشترط فى البحث ألا يكون قد نشر فى أى مكان آخر .

٤ - تعرض البحوث المقدمة على محكمين من داخل هيئة التحرير أو من مستشارى المجلة ، وتبقى أسماء الباحثين والمحكَمين مكتومة ، ويطلب من الباحث إعادة النظر فى بحثه فى ضوء ملاحظات المحكَمين .

٥ - ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر صاحبه ، ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة .

٦ - الأبحاث التى ترسل إلى المجلة لا تعاد ولا تسترد سواء نشرت أم لم تنشر ، ولا تلتزم المجلة بإبداء أسباب عدم النشر .

٧ - ترتب الأبحاث عند النشر وفق اعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة البحث أو الباحث .

٨ - يعطى صاحب البحث المنشور مكافأة مالية مع ٢٠ فصلة (مستخرج) من بحثه المنشور ، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث ، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى أى لغة أخرى ، دون حاجة إلى استئذان صاحب البحث .

المحتويـــــات

* كلمة التحرير
- التقدم العلمي في ظل العولمة والنموذج الإسلامي لتفاعل الحضارات . ــــــــــ د. أحمد فؤاد باشا ــــــــ ٥

* أولاً : أبحاث
- من معالم الاقتصاد الإسلامي . ــــــــــ د. السيد عمر ــــــــ ١٩
- الموسيقى العربية (رؤية فلسفية) . ــــــــ د. بركات محمد مراد ــــــ ٤١

* ثانيًا : حوار
- رؤية للموسيقى من منطلق حضاري إسلامي. - أ. عصام الدين الزفتاوي ــــ ٨٧

* ثالثًا : رؤى وحوارات
- حركة الفكر الإسلامي المعاصر خلال القرن العشرين : ــــــــــــــــ د. أحمد صدقي الدجاني ــــ ٩٧
د. توفيق الشاوي ــــــــ ١٠٧
د. سيد دسوقي ــــــــ ١١٣
المستشار طارق البشري ــــ ١٣١
د. محمد سليم العوّا ــــــ ١٤٩

* رابعًا: ندوات
- ندوة الاجتهاد والمعاصرة بمناسبة مرور خمسة وعشرون عامًا على صدور مجلة «المسلم المعاصر» . ــــــــــــــــــــ ١٦١

* خامسًا: خدمات المعلومات
- المعهد العالمي للفكرالإسلامي . ــــــــــ د. هانيء محيي الدين عطية ـ ٢٢١

كلمة التحرير

التقدم العلمي في ظل العولمة والنموذج الإسلامي لتفاعل الحضارات

أ. د. أحمد فؤاد باشا(*)

مقدمة :

يتحدثون الآن عن « العولمة» باعتبارها السمة المميزة لحضارة العصر المادية في سعيها إلى الهيمنة وفرض سيطرة النموذج الغربي سياسيًّا واقتصاديًّا وثقافيًّا وعلميًّا . ولكن هذا يخالف ناموس التفاعل الحضاري الذي يحكم العلاقة بين الثقافات العالمية الكبرى على أساس الاحتفاظ بالتمايز والخصوصيات . ولقد كانت « عالمية» الإسلام وحضارته من أهم خصائص النموذج الإسلامي الذي حقق انتشارًا ودوامًا متلازمين على الأرض لم تحققهما حضارة أخرى عبر عصور التاريخ الإنساني .

وإن ما يحدث في الحاضر والمستقبل من تفاعل وتبادل بين ثقافات الأمم المختلفة ينبغي أن يكون امتدادًا لعمل نفس القانون الذي اتبعته حضارات العصور القديمة والمتوسطة والحديثة ، برغم الفارق الكبير بين وسائل الاتصال وآلياته ومعدلاته في كل من تلك

(*) أستاذ الفيزياء ووكيل كلية العلوم جامعة القاهرة وعضو المجمع العلمي المصري .

العصور .

*** التقدم العلمي في ظل العولمة :**

إن صياغة تعريف جامع مانع ـ كما يقول المناطقة ـ لمصطلح «العولمة» ليس بالأمر اليسير؛ نظرًا لتعدد مفاهيمه التى تتأثر كثيرًا بتعدد الاتجاهات إزاءه رفضًا أو قبولاً بدرجات متفاوته . فهناك من لايرى في «العولمة» إلا بعدها المكاني ، ويعرفها بأنها مجرد وصف لمجموعة من العمليات التي تشمل أغلب الكوكب ، أو التى تشيع على مستوى العالم . وهناك من يرى أن «العولمة» تعنى فقط حالة التداخل المكثف في العلاقات بين دول العالم على جميع المستويات : السياسية والاقتصادية والثقافية والأيديولوجية وغيرها ؛ وذلك نتيجة الإنجازات العلمية والتقنية في مجالات الاتصالات والمعلوماتية وصناعة المعرفة خلال هذا العقد الأخير من القرن العشرين ، بعد أن توفرت القدرة على اختراق الحدود من خلال الفضائيات التى حولت العالم إلى « غرفة كونية صغيرة » لكن مهمة إيجاد صيغة محددة لوصف كل هذه العمليات والأنشطة يبدو عملية بالغة الصعوبة ، وحتى لو تم التوصل إلى مثل هذه الصياغة المحددة ، فمن المشكوك فيه أن تحظى بالقبول أو الاستعمال على نطاق أوسع .

والأفضل ـ فيما نرى ـ أن يتم تعريف «العولمة» بتحديد أهم خصائصها وصفاتها ومظاهرها التى تدل عليها . ويمكن ـ من جانبنا ـ أن نجسد هذه الخصائص والصفات بصورة إجمالية في أمرين مهمين جدًّا :

ـ الأمر الأول نستشفه من تحاشي أنصار «العولمة» وبعض فلاسفتها إدخال الدين ضمن مجالات نشاطها ، فهم يحصرونها بصورة رئيسية في مجالات السياسة والاقتصاد والثقافة ، وفي بعض الأحيان يدرجون مجال العلم والتقنية . وهم بهذا الاختزال ، يجعلون منها «علمانية» جديدة تستبعد الأديان من دائرة التأثير .

ـ الأمر الثاني هو ذلك التحيز الذي يصل إلى درجة التعصب للنموذج الغربي ، وتعميمه ، وفرض سيطرته وهيمنته ، مع السعى إلى اختراق خصوصيات الغير وطمس القسمات التىتتشكل منها شخصيات الأمم والشعوب الأخرى ، وخاصة المستضعفة منها ، وهو ـ أي النموذج الغربي المدعم بالتفوق المادي والثقافي ـ يسخر من أجل

هذا كل إنجازاته العلمية والتقنية ، وقدراته الاقتصادية ، وإمكاناته الإعلامية ، بل وقوته العسكرية إذا اقتضى الأمر ؛ ليفرض تصوراته الخاصة عن السلام والأمن والحرية وحقوق الإنسان ، وغير ذلك من المفاهيم التى لها عند كل أمة ، بل عند كل توجه فكري وسياسى ، تصور خاص .

وهذان الأمران اللذان يجسدان أهم خصائص العولمة الغربية ومظاهرها التى تدل عليها قد صاحبها خلال السنوات الأخيرة ظهور اتجاهات نقدية جعلت كثيرًا من الشعوب ، بل الحكومات في الغرب نفسه ، تخشى هذا الخطر القادم، وترفض الاستجابة لدعواته ، والانخراط تحت لوائه ، وقد تجلى ذلك في تقرير الحزب الاشتراكي الفرنسي الصادر في ٣ /٤/ ١٩٩٦م بعنوان «العولمة وأوروبا وفرنسا» متضمنًا أعنف نقد «للعولمة الأمريكية» ، وكذلك عند توقيع اتفاقية «الجات» امتنعت فرنسا وتحفظت كثير من الدول الأوربية في البداية على البند الخاص بالمجالات الثقافية والإنتاج الإعلامي .

ولم يقف الأمر عند هذا الحد ، بل ظهرت حركات فكرية مضادة للعولمة داخل الولايات المتحدة الأمريكية ذاتها. وفي الوقت نفسه تحاول هذه الحركات تقديم البديل للعولمة .

من ناحية أخرى ، يتفق دعاة العولمة الغربية على اعتبار الإسلام في مقدمة الأخطار التى تواجههم أو تقوض أركان دعوتهم في جانبها الأيديولوجي ، وقد ظهرت عقب انهيار الشيوعية كتابات وبحوث ومقالات تحذر من الإسلام على أنه الخطر الجديد . وفي المقابل هناك بعض المعتدلين الذين ينصفون الإسلام بمبادئه وقوته الروحية ، ولا يجدون غضاضة في التعامل معه ومع أتباعه من خلال الحوار ، ولامانع لديهم من أن تكون الغلبة لمن يصلح للبشرية حتى ولو كان هو الإسلام .. فهم يرون البون واسعًا بين «عالمية» النموذج الإسلامي ، و« عولمة» النموذج الغربي ، حتى وإن حاول الغرب أن يضفى على تصوراته طابعًا إنسانيًّا ، ويرفض أي نوع من الاختلاف حولها .

ولم يسلم العلم من السقوط في أسر أيديولوجيا العولمة الغربية (الأمريكية والأوربية واليابانية) ، فتحول البحث العلمي إلى سلطة سياسية مرتبطة بنفس الأيديولوجيا ، وأصبح «العلم السرى»

تعبيرًا عاديًا يبرر استثناء بعض مجالات البحث العلمي التي يتوقع أن تضر بالمركز التنافسي الاقتصادي والأمن القومي ، من قانون حرية المعلومات الأمر الذي يؤدي إلى تخلف العلم نفسه في بعض الميادين .

كذلك أصبح العلم سلعة وموضوعًا للإنتاج في صناعة جديدة هي « صناعة المعرفة » التي حلت تدريجيًا محل المادة في الإنتاج . الأمر الذي جعل مكانة المواد الأولية الطبيعية أكثر تدهورًا؛ لأن الحاجة إليها تقل تدريجيًا ، وهذا ينعكس سلبًا على حركة التقدم العلمي في الدولة التي تلهث وراء تقنيات جديدة تحتكر العولمة إنتاجها. ومن الأمثلة الصارخة على الخلل الذي أحدثته العولمة في توجيه مسيرة العلم والتقنية مشكلة التلوث البيئي التي تزداد تفاقمًا يومًا بعد يوم ، وأصبحت خطرًا قائمًا يهدد حياة الإنسان في كل مكان على الأرض ، وينذر بأوخم العواقب .

*** قانون التفاعل الحضاري :**

يمكن القول بأن المعادلة التي تبلورت من خلال الدراسات الموضوعية الجادة في تاريخ المعرفة والحضارة الإنسانية قد أصبحت في حكم الحقيقة التاريخية الثابتة التي تعبر عن العلاقة بين ثقافات الأمم على أساس التفاعل المتبادل من جهة ، مع الاحتفاظ بالهوية والقسمات المميزة من جهة أخرى .

أما التفاعل المتبادل فيعني أن الثقافة الإنسانية ذات موارد متعددة بين شرقية وغربية ، يغذي بعضها بعضًا ، دون أن تقام بينها حواجز منيعة ، لا تسمح باتصال أو تبادل ، ومن ثم نجد أن حضارات العصور القديمة والوسطى قد أخذت وأعطت مثلما تأخذ الأمم اليوم وتعطي ، لتبقى شجرة العلوم والمعارف خضراء يانعة ، وارفة الظل وغزيرة الثمار .

ويمكن الاستشهاد على صحة هذا الطرف من معادلة التفاعل الحضاري بأمثلة عديدة لا يسمح المقام بحصرها ، ولكن أحد هذه الأمثلة نستخلصه من مجال تاريخ العلوم ، حيث نجد أن تقديس «فيثاغورث» وأتباعه للأعداد يشبه تلك المعتقدات التي وجدت في بابل ، ونجد أيضًا أن مضمون نظريته المعروفة باسمه ، نظرية «فيثاغورث» كان معروفًا في مصر والهند وبابل ، ويربط بعض المؤرخين بين صحة هذه المقولة ، وبين ما يروى عن

«فيثاغورث» من أنه سافر إلى بابل ودرس بها، وأنه عاش في مصر وشاهد إنجازات المصريين وعني باستخلاص المبادئ النظرية التي قامت عليها تلك الإنجازات ، مستعينًا في ذلك بأفكاره العقلية ، فقد توصل المصريون القدماء للعلاقة بين الأعداد ٣ ، ٤ ، ٥ في مثلث قائم الزاوية ، ثم صاغ منها فيثاغورث نظريته التي تقضي بأن المربع المنشأ على الوتر في المثلث القائم الزاوية يساوى بمجموع المربعين المنشأين على الضلعين الآخرين .

واستطاع علماء الحضارة الإسلامية بعد ذلك ، وعلى أساس ما توصل إليه القدماء ، أن يستنبطوا تعميم نظرية فيثاغورث لأي مثلث ، وكان لكل هذه الإنجازات مجتمعة أكبر الأثر في تطوير علم الهندسة المستوية ، ثم انبثاق باقي الفروع الهندسية في العصر الحديث .

وعن تفاعل الحضارات كثيرًا ما يحدثنا التاريخ السياسي أيضًا، فقد قامت علاقات تجارية بين الهند واليونان والعرب منذ عهد الإسكندر المقدوني وحتى الفتح الإسلامي ، وتشهد ألواح حضارة بلاد ما بين النهرين وكتابتهم المسمارية على تفوقهم في عدد من فروع العلم والمعرفة نتيجة اتصالهم بالمصريين القدماء ، وتعتبر الحضارة الفارسية حصيلة لحضارات الأمم والشعوب التيأخضعتها حتى امتدت إلى بلاد السند في الشرق وبلاد ما بين النهرين والساحل الفينيقي ومصر وآسيا الصغرى وشمالي اليونان في الغرب . ولطالما فاخر ملوك الفرس بأن أمبراطوريتهم ضمت عشرين أمة ، حتى أن البلاط تكاثر فيه علماء وأطباء ومنجمون من بابل ومصر والهند واليونان ، كما أن الكتابة المسمارية استخدمت في البدء مع بعض التعديل للتدوين، وبعد ذلك اعتمدت اللغة الآرامية لغة رسمية .

وينبغي ألا يغيب عن الأذهان ما يقتضيه اتصال الشعوب واندماجها من تبادل وتلاقح بين الثقافات ، وأن ما نشهده في عصرنا الحاضر من تفاعل وتبادل بين ثقافات الأمم المختلفة ينبغي أن يكون امتدادًا لعمل نفس القانون الذي اتبعته حضارات العصور القديمة والمتوسطة والحديثة ، برغم الفارق الكبير بين وسائل الاتصال وآلياته ومعدلاته في كل من تلك العصور .

وأما الطرف الآخر لمعادلة التفاعل

بين الثقافات والحضارات ، فهو احتفاظ كل ثقافة وكل حضارة بخصوصياتها المميزة ، والإبقاء على طابعها ومقوماتها التى تنفرد بها ، ومقاومة كل أمة للذوبان في أية أمة أخرى إلى الحد الذي تنطمس فيه معالم هويتها وقسمات شخصيتها .

ولقد تحقق التفاعل الحضاري بصورة واضحة في مختلف مراحل التاريخ الإنساني، لكن صبغته «العالمية» كانت أوضح ما يمكن في النموذج الإسلامي لعصور الازدهار في ديار الإسلام إبان القرون الوسطى.

*** النموذج الإسلامي للعالمية :**

لم يكن البعد الديني بصورة عامة غائبًا أوبعيدًا عن مجال التأثير في طبيعة التفاعل بين الحضارات ، فقد نمت الحضارات القديمة كلها في ظل ديانات وضعية أو سماوية محرفة ، تقوم في أغلب الأحيان على التحيز التعصبي وتمجيد عنصر على سائر العناصر ، وتستند في مجملها إلى مجموعة من الأفكار والآراء والمعتقدات التى تتعلق بالحياة وما بعد الحياة، والتىيتوصل إليها فيلسوف من الفلاسفة ، وقد تكون متفقة مع العقل والمنطق أو قريبة في تصوراتها مما جاء في الرسالات السماوية، وقد لا تكون ، ولكنها على أية حال فعلت فعلها في دفع الشعوب التى آمنت بها إلى الأخذ بسبب في طريق الحضارة والمدنية .

وفي داخل هذا الإطار العام كان كم العطاء الحضاري ودوامه متوقفين على مدى اقتراب تلك الديانات الوضعية من المثل الأعلى الذي حدده الله ـ سبحانه وتعالى ـ للإنسان ، وعلى مدى تعبيرها عن القانون الإلهي الذي أراده الله تعالى ناموسًا طبيعيًا لحركة الكون والحياة .

وقد كان كلٌّ من جمال الدين الأفغاني والإمام محمد عبده بعيد النظر حين رأى أن الأصول الدينية الحقة تنشئ للأمم قوة الاتحاد وائتلاف الشمل ، وتبعثها على اقتناء الفضائل وتوسيع دائرة العلوم والمعارف ، وتنتهي بها إلى أقصى غاية في المدنية . ولم يتوفر هذا الذي رأياه إلا في رسالة الإسلام المكتملة التي جمعت في إعجاز رباني بين متطلبات الدين ومتطلبات الحياة ، وحثت على الانفتاح والتعارف والإخاء الإنساني طريقًا للتكامل بين البشر ، ودعت إلى الاستفادة من علوم الآخرين في مضمار الرقي المادي والعلوم العقلية والتجريبية. قال تعالى : ﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ

إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ (سورة الحجرات : ١٣) .

وقال عليه الصلاة والسلام - فيما رواه الترمذي والعسكري: «الحكمة ضالة كل حكيم فإذا وجدها فهو أحق بها» .

ومما يؤكد مبدأ الانفتاح والتواصل بين الأمم في دعوة الإسلام العالمية من أجل الخير لكل البشر أنه كفل المحافظة على الحقوق والعهود والمواثيق للذين لم يأتمروا عليه . قال تعالى : ﴿لاَ يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (سورة الممتحنة : ٨) .

وفي ضوء هذه المبادئ السامية التي سنها الإسلام للتعامل مع غير المسلمين انتشرت رسالة الإسلام في جميع أنحاء الأرض ، وازدهرت الحضارة الإسلامية في جوانبها المادية نتيجة التقائها بثقافات الإغريق والرومان والفرس والهنود وغيرهم . حيث تعرف المسلمون على علوم كثير من الشعوب من غير ملتهم ، وتكونت لديهم خبرات واسعة في شتى المجالات الصناعية والتجارية والزراعية والعمرانية والعلمية والفنية ، وترجموا إلى اللغة العربية كل ما عرفوه من تراث الأقدمين ، وصهروا هذه الخبرات والمعارف التي أخذوها واستفادوا منها في بوتقة الإسلام ، فجاءت الحضارة الإسلامية فيما بعد مطبوعة بطابعه وممهورة بخاتمه ، عدا الإسهامات الجديدة التي أبدعوها إبداعًا بعد أن لم تكن شيئًا مذكورًا .

*** حقائق التاريخ :**

لقد عرف المسلمون جيدًا ماذا يأخذون وماذا يتركون ، فبينما نجدهم قد ترجموا علوم الإغريق وحكم الهند وسير أبطال فارس ، فإنهم لم يترجموا من آداب جيرانهم إلا ما هو في حكم الفكر ، وليس الفن أو العاطفة ، فهم -مثلاً- لم يترجموا ملاحم اليونان ولا مسرحهم ولا شعرهم الغنائي ، ذلك أن الشعر العربي الأصيل هو فنهم الأول الذي اعتزوا به أيّما اعتزاز لمجئ الإسلام باللغة العربية ، ولم يكونوا بحاجة إلى الأدب اليوناني ، وكان شكله الأسمى مسرحيًا ، والعرب لم تعرف المسرح ، وكان مضمونه الأغلب صراعًا بين الآلهة أو بين الإنسان والآلهة ، والعرب لا

يدخل في عقيدتها الصراع مع الآلهة ، والمسلمون لا يعرفون إلا التوحيد الخالص لله سبحانه وتعالى .

وعندما أعطى المسلمون أدبهم وشعرهم لأوربا الناهضة أعطوه شعرًا عربيًّا خالصًا لم يسهم في تطوره وفي مراحله الأخيرة إلا قوم استظلوا بالحضارة الإسلامية وتأثروا بها . لكن أوربا هي الأخرى - بالرغم من انتشار اللغة العربية آنذاك - فطنت إلى ضوابط التبادل الحضاري بين الأمم ، فلم تأخذ من هذا الأدب العربي الإسلامي إلا بقدر ما دعت إليه ضرورة انصهار سكان جنوب غرب فرنسا وجنوبي أسبانيا وصقلية في بوتقة الحضارة الإسلامية .

ومن الجدير بالذكر أيضًا أن جل ما عرفه المسلمون أو نقلوه من معارف السابقين ذات الفائدة كان تراثًا إغريقيًّا غربيًّا أكثر منه صينيًّا أو هنديًّا أو مصريًّا أو فارسيًّا شرقيًّا ؛ ذلك لأن ما وجده المسلمون لدى أمم الشرق القديم لا يعدو في حقيقته من الناحية الموضوعية أن يكون لونًا من الأساطير الدينية المزوجة بضروب من التفكير الخيالي ، أو خبرات تجريبية حصلوها بدافع الحاجة للمأكل والملبس والمأوى ، أو بغرض الاستكشاف والغزو وبسط السلطان ، أو ما إلى ذلك . أما بلاد الإغريق فقد كانت - بحكم موقعها الجغرافي - ملتقى ثقافات الشرق كله . وتميزت معالجتهم لقضايا المعرفة بأسلوب فلسفي يستند إلى التأمل العقلي الخالص، على عكس علوم الشرق التي طوعت لخدمة الحياة العلمية ، ولهذا فإننا نجد أنها استطاعت تحديد الكثير من المفاهيم التي تعبر عن واقع الحياة وظواهر الكون بصيغ ومسميات رضيت بها جميع الأجيال التالية .

فقد عرف المسلمون من الإغريق ، ثم عرفت البشرية على أيدي المسلمين أسماء الفلسفة والتاريخ والحساب والهندسة والفلك والفيزياء والذرة والحيز المكاني ، والعلة والمادة وما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا) وغيرها . وقد لخص «ول ديورانت» صاحب «قصة الحضارة» جوهر العطاء المتبادل بين الغرب والشرق بقوله : «إن اليونان عرضوا على الشرق الفلسفة ، وعرض الشرق على اليونان الدين ، وكانت الغلبة للدين؛ لأن الفلسفة كانت ترفًا يقدم للأقلية، أما الدين فكان سلوى

للكثيرين» .

*** العقلانية في النموذج الإسلامي :**

بالرغم من أن تراث الإغريق كان بحق المنبع الأساسي الذي أخذ منه المسلمون في أولى مراحل النهضة العلمية الإسلامية ، وبالرغم مما تميز به هذا التراث من إنكار للوحي وتجسيد لهيمنة العقل وسلطان العقلانية في المجتمع المقسم إلى سادة وعبيد ، إلا أن الحضارة الإسلامية ظلت محافظة على قوام الدين الإسلامي ومقوماته ، حيث نهض الإسلام المرتكز على «الوحي» بدور «المكون الرئيسي» حتى لمعالمها وقسماتها غير الدينية ، ومن ثم قاومت «العقلانية المؤمنة» في الحضارة الإسلامية أي تأثير يؤدي إلى شطرها أو تلويثها ، وضربت صفحًا عن الصيحة الشائعة لدى الإغريق بأن «النظر للسادة والتجربة للعبيد» وبقي القرآن الكريم حصن الأمان لكل المسلمين ، يستحث جميع ملكات الإنسان على تحصيل العلم النافع ، ويدعو إلى اقتران هذا العلم بالعمل الطيب والسلوك الأمثل ويرسي مبدأ تكريم الإنسان وتحقيق المساواة الإنسانية. قال تعالى : **﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لاَ تَفْعَلُون كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لاَ تَفْعَلُون﴾** (سورة الصف : ٢ ، ٣)

قال عز من قائل : **﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾** (سورة الحجرات : ١٣) .

*** عالمية الإسلام ليست العولمة :**

وهكذا تؤكد لنا حقائق التاريخ أن حضارة الإسلام قدمت لنا «نموذجًا إرشاديًّا» Paradigm لناموس التفاعل الحضاري الذي يلعب دورًا أساسيًّا في تقدم الشعوب ، بالإضافة إلى مجموعة المثل والمبادئ العقيدية والعوامل الذاتية الخاصة بقدرات ودوافع كل أمة على إحداث التغيير ، وهي أبعد ما تكون عن تلك الصفات القائمة على التعصب للجنس أو الدين أو البيئة الجغرافية ، فالفكر والإبداع لم يكونا أبدًا قاصرين على شعب دون شعب ، أو مكان دون مكان ، أو زمان دون زمان ، بحيث نقول عن جنس معين من البشر : إنه أذكى بني الإنسان ، أو نصف الأقدمين بأنهم أقل ذكاءً وعبقرية من المعاصرين ، أو نميز منطقة معينة من الأرض بأنها الأصلح دون سواها لاحتضان الفكر الإبداعي وتشييد البناء الحضاري .

ومهما روجت الأقوام المنسوبة إلى

الجنس الآري لمقولة تفوقها على غيرها من الأجناس ، أو بالغ الأوروبيون في سرد مزايا إقليمهم و «عبقرية» موقعهم الجغرافي بالقياس إلى القارات الأخرى ، فإنهم لو عاشوا مُنعزلين عن باقي شعوب العالم لظلوا علي حالتهم البدائية المتوحشة حتى يومنا هذا . وإن هناك من بين الغربيين أنفسهم من راح يسخر جاهرًا من الاعتقاد السائد بينهم بأن الصفات التي تميزهم من طول فارع وشعر أشقر وعيون زرقاء وبعد عن الفكاهة ، هي سر التقدم الذي صاحب حضارتهم، ولم يجد المنصفون من علماء الغرب المعنيين بالدراسات الإسلامية أدنى حرج في الاعتراف بحقيقة العطاء المتبادل بين الحضارات بما في ذلك حضارة الغرب الحديثة والمعاصرة ، فيقول أحدهم وهو «كولر يونج» في ندوة عن «أثر الثقافة الإسلامية في الغرب المسيحي»: وبعد فهذا عرض تاريخي قصد به التذكير بالدين الثقافي العظيم الذي ندين به للإسلام منذ أن كنا نحن المسيحيين داخل هذه الألف سنة - نسافر إلى العواصم الإسلامية وإلى المعلمين المسلمين ندرس عليهم الفنون والعلوم وفلسفة الحياة الإنسانية ، وفي جملة ذلك تراثنا الكلاسيكي الذي قام الإسلام على رعايته خير قيام حتى استطاعت أوروبا مرة أخرى أن تتفهمه وترعاه . كل هذا يجب أن يمازج الروح التي نتجه بها نحو الإسلام نحمل إليه هدايانا الثقافية والروحية ، فلنذهب إليه إذن في شعور بالمساواة نؤدي الدَّين القديم . ولن نتجاوز حدود العدالة إذا نحن أدينا ما علينا بربحه ، ولكننا سنكون مسيحيين حقًّا إذا نحن تناسينا شروط التبادل ، وأعطينا في حب واعتراف بالجميل .

*** مقومات النهضة العلمية الإسلامية:**

إن الفاحص المدقق لواقع الأمة الإسلامية الآن لا يجد صعوبة في تقييم هذا الواقع من مختلف الجوانب : الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والعلمية وغيرها ، مقارنة بالأحوال المناظرة في دول العالم المتقدم . الأمر الذي يتضح معه أن فجوة التخلف العلمي والتقني التي تفصل بين دول العالم الأول ودول العالم الثالث فجوة هائلة تزداد اتساعًا يومًا بعد يوم . ويعتقد الكثيرون أن سدّ هذه الفجوة يكاد يكون مستحيلاً .. ويروج البعض لما

يقول به الغرب من أن حالة التخلف التي نعيشها نتيجة طبيعية لارتباطنا بالإسلام .. وأن ما نقاسيه اليوم عقوبة نستحقها لانسلاخنا عنه (أي عن الغرب) خاصة وأنه يزعم أن حضارته وتصوراته وثقافته هي المعيار الذي يجب أن يقاس عليه الحال عند الأمم الأخرى، فكل ما وافق الفكر الغربي اعتبروه حضارة وتقدمًا ، وكل ما خالف النظام الغربي وصف بالتخلف والبعد عن الحضارة .

وتبلورت هذه الصورة مؤخرًا فيما يسمى «بالعولمة» أو «الكوكبة» التي تعني ضرورة تعميم النموذج الغربي ليشمل الكرة الأرضية سياسيًّا وثقافيًّا وعلميًّا واقتصاديًّا ، وتذوب فيه كل الثقافات والهويات غير الغربية .. ولا يقتصر الأمر عند هذا الحد ، بل يمتد إلى التهوين من شأن الحضارات الأخرى والحط من قدرها ، ويتم التركيز بصورة رئيسية على دين الإسلام وحضارته . حيث يعتبرونه الخطر الأول الماثل أمامهم .. ويرون في النموذج الإسلامي مصدر قوة تضعف سيطرتهم وهيمنتهم، وتهدد بقاء حضارتهم .

ولهذا فإن العولمة الغربية تسعى إلى تدمير النموذج الإسلامي بكل السبل وتستخدم لذلك أساليب عديدة منها :

١ ـ في مجال التربية والتعليم ، وإليه يعزى السبب الأول لتخلف الأمة نتيجة الازدواجية التى تؤثر في إعداد العقلية الإسلامية .. والتى جعلت التعليم مجرد وسيلة للحصول على شهادة متوسطة أو عليا لا تعبر في أغلب الأحوال عن المستوى الذي يناظرها في الدول المتقدمة. وفقد نظام التعليم في جميع مراحله القدرة على إعداد وبناء متخصصين على مستوى جيد ، خاصة في المجالات العلمية : النظرية والتطبيقية والتقنية .

٢ ـ في مجال الثقافة العلمية : نجح النموذج الغربي في تكوين ذيول أو عمالة ثقافية في الدول النامية تروج لفلسفة العلم الغربية التى تدعو جميعها إلى تهميش دور الدين وإبعاده عن دائرة التأثير .. وتطوع هؤلاء السلفيون للنموذج الغربي والثقافة الغربية ، تطوعوا من خلال المنافذ المتاحة لهم في أجهزة الإعلام المقروءة والمسموعة والمرئية لنشر ثقافة التغريب والدعوة إلى مقاطعة الماضي الذي لم يجدوا فيه شيئًا على الإطلاق يفيد حاضرنا أو

مستقبلنا..

٣ـ في مجال البحث العلمي لم يتناسب العائد كمًّا وكيفًا مع الإمكانات والقدرات والأموال التى تنفق دون ترشيد ، بالرغم من آلاف الخريجين الذين تخرجهم أكثر من ٢٥٠ جامعة و ٣٥٠ معهدًا متخصصًا ونحو ألف مركز وأكاديمية للبحوث العلمية والتقنية ، موزعة في مختلف دول العالم الإسلامي .

وإذ ما قبلنا هذا التشخيص لحالة العلم والتقنية في العالم الإسلامي فإنه يمكن تحديد صور التحدي التى تواجه الأمة بصورة إجمالية فيما يأتي :

١ـ على المستوى الفكرى لابد من تفنيد المزاعم المعادية للإسلام دينًا وتاريخًا وحضارة ، والمروجة لاتساع الفجوة العلمية والتقنية واستحالة اجتياز حالة التخلف العلمي والتقني التى تعيشها الأمة الإسلامية استنادًا إلى الفهم الواعي لطبيعة التقدم العلمي والتقني الذي يسير في شكل موجات أو أجيال، إذا فاتنا الإسهام في جيل منه ، فلا يعني هذا أننا لا نستطيع اللحاق بالأجيال التالية .. وهناك مجالات يمكن أن تحقق الأمة فيها تفوقًا على غيرها إذا ما أحسنت الإفادة من الثروات والإمكانات المتوفرة لديها .. مثال ذلك: أبحاث الطاقة الشمسية ، والطاقة المائية ، وتقنيات زراعة الأنسجة النباتية، وصناعة الدواء من الأعشاب الطبية ، والمعلوماتية ، بالإضافة إلى إحراز التفوق في بعض العلوم التى تتنازعها اختصاصات متعددة مثل علوم الفضاء والعلوم البيئية وغيرها .

٢ـ لاشك أن إصلاح التعليم لإعداد الباحث الجيد يعتبر من التحديات التى تحتاج إلى مواجهة تأخذ في الاعتبار طبيعة المجتمع الإسلامي وقيمه ، إلى جانب الاسترشاد بالنماذج الناجحة في الدول التى مرت بنفس ظروفنا ومتابعة برامج الإصلاح لمختلف عناصر العملية التعليمية المتمثلة في المعلم والمتعلم والمنهج والمكان (المدرسة ، المعمل ، المدرج...) والمجتمع ، وهي ما نسميها «الميمات الخمسة» وتحتاج في نظرنا إلى درايات نظرية وميدانية خاصة يعرف أصولها علماء التربية.

٣ ـ كذلك يشهد واقع البحث العلمي في الجامعات ومراكز البحوث على كثرتها ـ بأن الوقت والجهد يضيعان سدى ـ ناهيك عن الأموال ـ

بسبب غياب التنسيق العلمي بين الباحثين أنفسهم ، فضلاً عن غيابه بين مختلف المؤسسات العاملة في ميدان البحث العلمي والمتصلة به ويأتي هذا العامل في مقدمة التحديات التى تحول دون نهضة علمية إسلامية متكاملة ، ويمكن التغلب على هذه العقبة بإنشاء «اتحاد علمي إسلامي» يضع السياسات العلمية والتقنية الدقيقة والمستقرة من واقع الإمكانات المتاحة للأمة الإسلامية، ويعمل على تحقيق التكامل بين البرامج العلمية الإقليمية، ويقضي على العزلة القائمة حاليًا بين العلم الإسلامي والعلم العالمي ، ويسهل متابعة كل ما يستحدث في مجال إنتاج المعرفة .

وهذا كله يتطلب بطبيعة الحال رعاية مالية سخية من القادرين ، أفرادًا ودولاً ومؤسسات ، خاصة وأن العلم في عصرنا أصبح صناعة ثقيلة ومكلفة .

وقبل هذا كله لابد أن تتوافر الإرادة القوية لدى أبناء الأمة الإسلامية لتغيير واقعهم المرير ، برفع شعار «الأسلمة في مواجهة العولمة» وصدق الله العظيم حيث يقول ﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (سورة الرعد : ١١) ، ويقول ﴿وَأَنَّ هَـٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلاَ تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (سورة الأنعام : ١٥٣).

المراجع

١ـ د. أحمد فؤاد باشا ، أساسيات العلوم المعاصرة في التراث الإسلامي، دراسات تأصيلية. دار الهداية ، ١٤١٨ هـ ـ ١٩٩٧م .
٢ ـ د. أحمد فؤاد باشا : دراسات إسلامية في الفكر العلمي . دار الهداية ، القاهرة ، ١٤١٨هـ ، ١٩٩٧م .
٣ ـ د. أحمد فؤاد باشا : في فقه العلم والحضارة ، سلسلة قضايا إسلامية ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م .
٤ ـ ول ديورانت قصة الحضارة ، الترجمة العربية ، بدون تاريخ النشر .
٥ ـ أثر العرب والإسلام في النهضة الأوربية ، مجموعة مؤلفين ، اليونسكو، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٧ م .
٦ ـ زغلول راغب النجار : قضية التخلف العلمي والتقني في العالم الإسلامي المعاصر، كتاب الأمة (٢٠) ، الكويت ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٨ م .
٧ ـ محمد عبد السلام ، البعد العالمي للتنمية ، سلسلة منشورات أكاديمية العالم الثالث للعلوم (١) تريستا ، إيطاليا ١٩٨٦م .
٨ ـ وحيد الدين خان ، واقعنا ومستقبلنا في ضوء الإسلام ، الترجمة العربية، دار الصحوة، القاهرة ١٩٨٤ م .
٩ ـ غازي أبو شقرا : العلوم المتكاملة ، معهد الإنماء العربي ، بيروت ١٩٧٧ م .

أبحاث

من
معالم الاقتصاد الإسلامي

د : السيد عمر.

الاقتصاد في أبسط معانيه ـ علم اجتماعي يختص بدراسة إنتاج السلع والخدمات وتوزيعها واستهلاكها. ولهذه اللفظة في لغة الضاد معان عديدة تستقى من مادتها، فالفعل «قصد» يفيد معان منها : الاستقامة على طريق، وإنشاء قصائد، وتعهد التوجه إلى الشيء، والتوسط في الأمر بلا إفراط ولا تفريط، والعدل في الحكم، وعدم الإسراف ولا التقتير في النفقة، والاعتدال في المشية. والفعل «قصّد» يعني التنقيح والتجويد والتهذيب. ويقال قصّد العود أي كسره بالتصفية. والفعل «اقتصد» يعني : التوسط بلا إفراط ولا تفريط. والفعل «أقصد» يعني : إصابة الشيء المحققة. والقاصد السهل[1]، ولا يخفي أن هذه المعاني تتعدى البعد المادي لإنتاج أي شيء وتوزيعه واستهلاكه إلى الأبعاد المعنوية على نقيض ما تزعمه المذاهب الاقتصادية الوضعية، ويتأكد ذلك حين نلقي نظرة سريعة على المواطن الستة التي وردت فيها بعض مشتقات هذه المادة في القرآن الكريم، فلقد وردت كلمة «مقتصدة» في موضع الربط بين إقامة الشرع كله وبين سعة الرزق، فأهل كل كتاب لو أقاموا منهج الله كما أنزله بلا تحريف ولا تبديل

(١) انظر : المعجم الوسيط، جـ٢، ص ٧٦٦.

لصلحت حياتهم الدنيا ونمت وفاضت عليهم الأرزاق ، ولأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم من فيض الرزق وحسن التوزيع وصلاح أمر الحياة ووجود الأمة المقتصدة غير المسرفة على نفسها وسط كثرة مسيئة هو حال أهل الكتاب ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَاةَ وَالإِنْجِيلَ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ﴾(١) ، وجاءت لفظة «مقتصدة» في الآية الثانية والثلاثين من لقمان مشيرة إلى استواء سلوكي لقوم امتحنوا فأخلصوا في الاستقامة على المنهج في الشدة وتحلوا بالقصد بعد النجاة فلم يجرفهم الأمن والرخاء إلى النسيان والاستهتار ولم يجحدوا النعمة ﴿وَإِذَا غَشِيَهُمْ مَوْجٌ كَالظُّلَلِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلاَّ كُلُّ خَتَّارٍ كَفُورٍ﴾(٢) وهو ذات المبدأ الذي دعا لقمان ابنه إليه بقوله: ﴿وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ﴾ وهو من الاقتصاد وعدم الاسراف؛ لأن المشية القاصدة إلى هدف لا تتلكأ ولا تتخايل ولا تتبختر بل تمشى في بساطة وانطلاق. ووردت ذات اللفظة « مقتصد» في سورة فاطر مشيرة إلى فئة تتسم بالوسطية ، فلا هي ظالمة لنفسها تدخل في نطاق الظلم ، ولا هي مسابقة في الخيرات تدخل في دائرة الإحسان(٣) ، وورد لفظ «قاصد» (في سورة التوبة) صفة للسفر القصير الأمد المأمون العاقبة، وذلك في مقابل الطريق الصاعد والغاية البعيدة التى تتقاصر دونها الهمم الساقطة والعزائم الضعيفة(٤). وأخيرًا نأتي إلى سورة النحل(٥) ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ﴾ لتدخلنا في سياق غايات وسيرو طرق معنوية فثمة الطريق إلى الله، وهو طريق قاصد مستقيم لا التواء فيه ولا تجاوز للغاية وكتب ا لله على نفسه كشف هذا الطريق وبيانه بآياته في الكون وبرسله إلى الناس ، وهناك طرق أخرى لا توصل ولا تهدي .

---

(١) المائدة : ٦٦ ، وانظر في ظلال القرآن، المجلد الثاني ص ٩٣٠ ـ ٩٣١ .

(٢) لقمان : ٣٢ ، انظر في ظلال القرآن ، المجلد الخامس ص ٢٧٩٧ .

(٣) راجع : فاطر : ٣٢ . وانظر في ظلال القرآن ، المجلد الخامس ، ص ٢٧٩٠ ، ص ٢٩٤٤ .

(٤) راجع : التوبة ٤٤ وانظر في ظلال القرآن ، المجلد الثالث ، ص ١٦٦١ .

(٥) النحل : ٩ .

ونود بعد هذا التمهيد الذي تعمدنا أن يكون مطولاً نوعًا ما ، والذي قد نستطيع أن نفترض في ضوئه أن الاقتصاد وسيلة ونشاط متعمد يتوقف مردوده على : المنهج الذي يستند إليه ، والغاية التى يتطلع إليها ، أن نواجه سؤالاً مهمًّا كثيرًا ما يطرحه المعارضون للحل الإسلامي : هل هناك شيء ما يسمى : اقتصادًا إسلاميًّا ؟ أليس الاقتصاد علمًا موضوعيًّا لا موضع فيه للأخلاق والقواعد الدينية ؟ والأخطر من هذا السؤال هو ذلك الوهم الاختزالي الذي دفع ببعض المسلمين إلى الظن بأن ما يسمي بالاقتصاد الإسلامي ، مجرد حل وسط بين النماذج الاقتصادية الرائجة ، والمجادلة بشأن قربه أو بعده عن هذا النموذج أو ذاك . وجماع هاتين الإشكاليتين هو : هل هناك علم متفرد اسمه الاقتصاد الإسلامي ؟ ولما كان جناحا أى معرفة علمية هما : وجود أسس نظرية مع اختبار قدرتها في ساحة التطبيق ، فإننا سنحاول في هذه الورقة مس هذه المشكلة البحثية بالتحرك على محاور ثلاثية : إبراز ـ وليس كل ـ معالم الاقتصاد الإسلامي ، وهذه المعالم كما طبقها الصحابة في صدر الإسلام ، ومدى الحاجة إلى ذلك الاقتصاد الإسلامي في واقع أمتنا المعاصر . وبالأحرى ، هل أهميته تاريخية أم آنية ومستقبلية ؟ وكل ما أطمع فيه هو مجرد تقديم مخطط مبسط بالقدر الذي يتسع له المقام .

أولاً : معالم الاقتصاد الإسلامي ، تأصيل نظري :

قد يكتفي الباحث المتعجل بالمختصر المفيد بالقول بتفرد الاقتصاد الإسلامي استنادًا على تعلقه بواحد من أركان الإسلام الخمسة : الزكاة ، وبواحد من أكبر الكبائر : الربا. ورغم أن هذا الفارق ينفى عن الاقتصاد الإسلامي مقوله قربه أو بعده عن النماذج الأخرى أو وسطيته بينها كما سيتضح لاحقًا فإنه ليس الفارق الوحيد ، ومن ثم ، فإننا سنشير إلى المعالم الفارقة مع اختصاص ذلك الفارق الجوهرى بشيء من التفصيل :

(١) الفارق الإيماني :

علم الاقتصاد الغربي بكل مدارسه هو نتاج لرؤى بشرية في التعامل مع واقع غربي أفرزه الصراع بين الكنيسة والدولة ، والثورة الصناعية والظاهرة الاستعمارية والصراع بين رأس المال

والعمال ، وتمثلت خلاصته في علم اقتصاد رأسمالي يعمل في وسط من اثنين: وسط مادي لا ينكر الجانب الروحي أو الأخلاقي ولكنه يصر على فصل الاقتصاد عن الجانب الروحي والأخلاقي، ووسط يشكل انشقاقًا على الوسط السابق بتأليه الاقتصاد، واعتباره القوة الموجهة لكل ما عداه ، وينكر كل ماهو روحي إلى حد جحد الدين - أي دين . وينطلق علم الاقتصاد الغربي الرأسمالي والشيوعي معًا بوصفهما وجهين لعملة واحدة من النظر إلى الإنسان على أنه مجرد حيوان اقتصادي وضيع الأصل لم يخلقه ا لله بل نشأ بالنشوء والتطور ، والصلة وشيجة بينه وبين القردة خلقًا وخلقًا ، وصلته بالبيئة صلة صراع يسعى خلاله إلى قهرها والهيمنة عليها بمشيئة حرة تصل به إلى ادعاء موت الله حينًا ، وإلى زعم أنه أصبح إلهًا حينًا آخر ، أو ادعاء فريق من البشر أنهم جزء من الذات الإلهية ، وغيرهم أحفاد القردة[١] . وينحصر الهدف من النشاط الاقتصادي فيه بمكان وزمن محددين ، فلا هو ينظر إلى البشرية في عمومها ولا إلى الأرض في كليتها ، ولا لزمان يتعدى خططًا عشرية أو حتى عشرينية ، ثم إنه يعتبر أوروبا مركزًا للوجود ، فيقسم التاريخ ويرسم الحاضر، ويخطط للمستقبل على نحو يجعلها محورًا وما عداها مجرد هوامش خادمة أو مهملة أو مستبعدة ، مع الإصرار على حرية المشيئة والرفض المطلق للحرية المسئولة[٢] .

وعلى النقيض من هذا التصور ينطلق الاقتصاد الإسلامي من التوحيد الخالص كما هو محدد في القرآن الكريم والسنة . ويتضمن ذلك التصور : التسليم بأن ا لله خالق كل شيء ومالكه على الحقيقة، والإنسان مخلوق خلقه الله في أحسن تقويم، وفطره على الخير ، واستأمنه على بعض ما لا قوام له في الوجود إلا به ، من أشياء خلقها الله أيضًا بقدر ، في

(١) انظر في تفصيل هذه الفكرة ، وفي وصول الأمريكين إلى الزعم بأنهم ليسوا بشرًا عاديين بل جزء من الذات الإلهية ، وقردية غيرهم البشر في Horald Bloom, The American Religion, The Emergence of the post- christian Nation, New Yorle : simon and schster 1991

(٢) انظر في فكرة قيام المنظومة الرأسمالية على Liberty حرية المشيئة ورفضها لـ Freedom الحرية المسئولة, willam aphius, unsustianable liberty, unsustainable freedom, in dennis c,fereges(editor) Building sustimable soceties, London, M.E. sharpe, pp. 33 - 45 .

كون كل ما فيه يسبح بحمد ا لله في تناغم وفق سنن كونية ، وأقام تلك الأمانة على حرية الاختيار المرتبط ببيان المنهج والعاقبة معًا . ولا موضع في هذا التصور لعلاقة هيمنة من جانب الإنسان على البيئة ، بل لعلاقة حب وتسبيح جماعي مكانه هو الأرض جميعًا بكل ما عليها من مخلوقات ، وزمانه هو الدنيا كلها بماضيها وحاضرها ومستقبلها والحياة الآخرة معًا. ولن أسمح لقلمي بحكم اعتبارات زمان ومكان هذه الدراسة ـ بالاسترسال في رسم معالم هذه التصور ، ولكنني لا أستطيع إلا أن أركز على أن هذا التصور يجعلنا أمام اقتصاد محكوم على صعيد عمليات الإنتاج والتوزيع والاستهلاك بمنهج رباني تعود نقطة انطلاقه الأولى إلى عهد آدم وتتواصل عبر سيرة الصالحين ، ويتجسد في أصدق وأكمل تجلياته في القرآن الكريم والسنة النبوية القولية والفعلية والتقريرية في صدر الإسلام، فما يسمى بعصر الظلام أو العصور الوسطى، نقطة مضيئة بنور ا لله ، وما تلاها مما سمي بعصر التنوير ومحورية أوروبا بكل ملابساته لحظة خروج تاريخية عليه ، وتسليط الإنسان على إخوانه من الآدميين أو على غيره من المخلوقات أمر غير وارد. فكل المخلوقات خلقها الله، وتكريم الإنسان ليس لأنه مقدس بذاته ، وسلامة الفطرة البشرية مرهونة بأن لا تجتالها الشياطين ـ شياطين الإنس والجن ـ بالتمسك بحبل الله أي بالاستناد في ترتيب كل العلاقات : مع الخالق مع النفس ومع كل المخلوقات بمنهج الله. ويترتب على هذا الفارق المحورى حزمة من الفوارق الفرعية نكتفى بذكر بعضها فيما يلي :

(أ) الفوارق العنانية[١] :

يرى أستاذنا المرحوم حسن العناني أن للاقتصاد الإسلامي خصائص كثيرة تتصدرها الخواص المحورية الخمس التالية:

(أ/١) خاصية الاستخلاف :

الاستخلاف يعني تحميل تبعة أعمال معينة ، ويستلزم ذلك أن يكون الإنسان حرًا ، حتي يكون استخلافه في عمارة الأرض محلاً حقيقيًا للحساب والمساءلة،

(١) هذا العنوان منحوت رغبة من الباحث في لفت نظر إخوانه الباحثين إلى درر علمية لم تأخذ حقها من تسليط الأضواء عليها ، تقصيرًا منا في جهة ولكون البضاعة الجيدة لا تروج في هذا الزمان الردىء ، فلقد رزق الله استاذنا المرحوم د. حسن صالح العناني شفافية علمية كاشفة ومعلمة ، تجسدت في مؤلفاته القيمة في الاقتصاد الإسلامي التى نشرها المعهد الدولي للبنوك والاقتصاد الإسلامي ومن بينها كتابه «خصائص إسلامية في الاقتصاد» والذي سنعتمد عليه في هذه النقطة ، ورائعته «علة تحريم الربا» .

وهذه الحرية الإنسانية نعمة إلهية وراءها النية والقدرة، وبين يديها طرفا كل متاح لها وممكن (فعل الممكن وتركه) ومجالها هو المخلوقات ، ومساحتها ليست مزاحمة القدرة الإلهية ، بل منح الإنسان الصلاحية والاستطاعة لتنفيذ التكاليف ، والقدرة الإنسانية إما عضوية أو مادية أوعقلية ومعنوية . وتكاليف الاستخلاف متكافئة مع مستوى القدرة الإنسانية ، وتتفاوت بالتالى حسب تلك القدرة ، فأساس التكليف هو الوسع والطاقة . وأول المستحقين لمراعاة هذه الخاصية الاقتصادية في مواجهتهم : ذات الإنسان. فالعقل له حدود ، فليس له أن يقحم نفسه فيما لا طاقة به كالخوض في ذات الله أو في آياته أو في خلق الإنسان[1] مما ليس للعقل به طاقة والحرية لابد أن تكون مسئولة بالاحتكام إلى منهج .والإنسان في ظل هذا التصور مسؤول منذ نشأته الأولى ، وخرافة هي مقولة ارتقائه من طور القردة وهو كائن مهيأ للخير بفطرته ، وهو مكرم ، وليس هو بالمخطئ الذي لا مزيل لذاته ما دام يعرف التوبة ، ولا هو بحاجة إلى من يحمل عنه أوزار خطيئته ، والأمانة التى تحملها هي الطاعة عن اختيار بعمارة الأرض بمنهج الله ، أو هي بالأحرى : الحرية المحددة لموقف الإنسان من تكاليف الخلافة وواجباتها ، وهذه الحرية بذاتها تحتاج للاستقامة على الجادة إلى منهج ، وإذا تركت لمحض هوى الإنسان ووسوسة الشيطان ، فإن الإنسان يغدو ظلومًا جهولاً . وتنمو مسئوليات الخلافة بنمو الإمكانات والقدرات ، فمرتكزات المسئولية ثلاثة : البلوغ ، والعقل والاستطاعة . فالقلم مرفوع عن ثلاثة : النائم حتى يستيقظ ، والمبتلى حتى يبرأ، والصبى حتى يعقل، ويسن تهيئة النفس للمسئولية من قبل البلوغ ويراعي منهج الاستخلاف التكامل بين الإمكانات الخارجية والإمكانات الذاتية للاستخلاف ، وما دمنا لا نملك أن نخلق ذبابة فإن المال الذي بأيدينا هو مال الله، ونحن فيه خلفاء لا أصلاء ، وهو عارية في أيدينا يجب تنفيذ أمر ا لله فيها. وما نسب المال للبشر إلا لجعل مسئوليته وتدبير أموره واستخدامه غير مشاعة وحفز غريزة التملك بربط جزء من المال بأحاد البشر، وجزء يمثل ضروريات

(١) يقول تعالى : ﴿مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَلاَ خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ﴾ (الكهف : ٥١) .

الحياة المشتركة بالكلية العامة .

(أ/٢) خاصية وقف التشريع الاقتصادي الإسلامي على الوحي :

التشريع إما سماوي «أوامر ونواه ، وإرشادات وقواعد» يشرعها الله للأمة على يد رسول وإما وضعي يطيعه البشر ويتعاملون بمقتضاه . ومن المعالم الفارقة بين التشريع السماوي والوضعي أن الأول : يرمي إلى مكارم الأخلاق ، وجلب المصالح ودرء المفاسد ، ويتعبد بالامتثال له ، ويحاسب على الأعمال الداخلية والخارجية والتحضيرية ، وهو لكونه من صنع الله يحيط بكل ما دقّ وجَلّ من شئون الخلق . أما الثاني فهو: لا يعني إلا بما يخص الإنسان تجاه غيره أساسًا ، ودرء المفسدة ، وهو إن دعا إلى الخير فبطريق التبعية لا بالأصالة ، والجزاء فيه دنيوى ، ولا يحاسب إلا على بعض الأعمال الخارجية التى لها مساس بالغير، وهو ظرفي يتأثر بمعطيات الزمان والمكان، وقد يرخص في بعض - أو كل - ما تحرمه الشرائع السماوية ، والملاحظ هنا أن المنهج الإسلامي تضمن كليات وجزئيات . والمسئوليات التى يلزم الإنسان أن يعرفها ولا يستطيع إدراكها تكفل الشرع بتجليتها وفي مقدمتها تأكيد حتمية فشل العقل إذا لم يلتزم بمنهج الإسلام في استخدام العقل . ومجال العقل هو الحادثات التى لا تدخل في نطاق الغيب «بمعناه الاصطلاحي الشرعى وليس كل مخبوء عن العقل» والمباحات التى لم تدخل في نطاق التشريع فعلاً أو تركًا . وليس للعقل أن يقحم نفسه فيما وراء الغيب أو في مجال التشريع الذي بينه الله لعباده بالوحي . ومن هنا كانت حساسية السلف البالغة في استخدام لفظي : التحليل والتحريم ، واستخدامهم فيما يؤدي الاجتهاد إلى القول بحرمته : إني أكره هذا، وعشقهم لـ : لا أدرى والله أعلم . ودور العقل في الاقتصاد الإسلامي - إذن - ليس التكوين، بل الاكتشاف مع البراءة من الهوي والغرض ، ويعالج ذلك التشريع أمور المرء في كل أطواره وفي الأنساق، من الأسرة حتى رابطة الشعوب الآدمية. وهو يرسم معالم الكسب المشروع وطرقه وآليات حراسته ليس على مستوى الأمة الإسلامية فقط ، بل في علاقتها بالبشرية جمعاء .

(أ/٣) خاصية كون الاقتصاد جزءًا من كل في تشريع الإسلام الكامل :

تعاليم الإسلام الاقتصادية جزء من

كل على الدوام ، لا مجال لتصورها على الوجه الصحيح دون مراعاة الارتباط بين الجزء والكل وموقع الجزء من الكل[١] ولا موضع في ظل هذه الخاصية لفهم الاقتصاد الإسلامي بعيدًا عن أحكام الشريعة من جهة ومقتضيات العقيدة من جهة أخرى . فالنشاط الاقتصادي الإسلامي تعبدي ومرتبط بالنية والسعي في سبيل ا لله مرتبط بالسعي على الصغار والأبوين المسنين وعلى النفس ، بعكس سعى الرياء والمفاخرة . وعيادة المريض وإطعام الفقير وسقي المستسقي مضمون ثوابه عند الله، وعون الله للعبد مرهون بأن يكون هو في عون أخيه ، والخبراء على النشاط الاقتصادي لا يقف عند حدود هذه الأرض وهذه الدنيا بل يمتد إلى الآخرة . وهو في النشاط الاقتصادي ليس النفع المادي وحده لأتباعه كما هو شأن الاقتصاد الرأسمالي وربيبه الاشتراكي، وإنما هو : إعمار الأرض وإقامة الحياة الطيبة للبشرية جمعاء . والرقابة على النشاط الاقتصادي الإسلامي ذاتية أولا والرقابة على النشاط الاقتصادي الرأسمالي والشيوعي خارجية في المقام الأول . ومن الخطل الحكم على أية قضية من قضايا الاقتصاد الإسلامي دون نظرها في بيئتها الإسلامية الشاملة ، الطبيعية والأخلاقية. ولابد من التحذير من النظر إلى الاقتصاد الإسلامي على أنه أجزاء أو قضايا ينفصل كل منها عن الآخر ، أو عن سائر الكيانات الأخرى.

(أ/٤)خاصية التوازن بين الاحتياجات الروحية والمادية :

يستخدم علم الاقتصاد الغربي مفهوم الطبيعة ، في حين يقوم الاقتصاد الإسلامي على مفهوم الفطرة الذي يفترق عن مفهوم الطبيعة في : إشارته إلى الفاطر الموجد للفطرة ، بعكس الثاني الذي أريد به تماشي الإشارة إلى خالق الطبيعة ونسبة فعل الخلق لها، والفطرة ما دامت مخلوقة فإن لها بداية ونهاية ، وتتوقف بدايتها على توافر خصائص ، ويرتبط بقاؤها ببقائها، وتزول حتمًا بزوالها . ويبقى التوحيد بذلك صافيًا بعكس الطبيعة التى يتحايل بها دعاتها

(١) لولا خوف الإطالة لأوضحت هنا فكرة مهمة هي لزوم النظر إلى القرآن والسنة الصحيحة على أنها بمثابة «جملة واحدة» لا موضع لفهم دقيق لأى مفردة فيها دون مراعاة سياقها. ولقد أكدت على هذه الفكرة في رسالتى للدكتوراه الدور السياسي للصفوة في صدر الإسلام ضمن معالم المنهج الإسلامي .

(٢) إن نظرة سريعة على طبيعة العلاقة بين المال والعبادات كفيلة بإبراز التوازن القائم على التفاعل المتناغم بين الاحتياجات الروحية والمادية ، ولعدم اتساع المجال للتفصيل ندعو القارئ إلى عرض هذه الفكرة عن أركان الإسلام .

للزعم بوجود معنى مطلق لا يغني ولا يتحول ، ويفتحون بذلك باب الشرك والإلحاد على مصراعيه[٢] . وفي حين تُحَكِّم الليبرالية أهواء الأفراد ، وتطلق الاشتراكية العنان لسلطة الدولة ، فإن الإسلام يلزم الإنسان بالجمع بين الإيمان بالغيب والانتفاع بالعقل ، ولا يعرف الفصل المفتعل بين ديني ودنيوي[١] .

(أ/٥) الاقتصاد الإسلامي اقتصاد الملاك والعمال معًا :

المجتمع الرأسمالي مجتمع أصحاب رءوس الأموال أو الملاك . والمجتمع الشيوعي هو مجتمع العمال أو الفلاحين. الأمر والنهي في الأول للقلة التى تملك ، وفي الثاني للدولة التى تملك ملكية اعتبارية يصبح المال معها بلا حاكم حقيقي ، وتحول المجتمع إلى نوع من الرق الجماعي ، حيث لا موضع للحرية، وتزعم أنها ستتمكن بالإلحاد والتنمية من إنهاء الصراع الاجتماعي وإقامة مجتمع لا طبقي . أما الاقتصاد الإسلامي فيقوم على تكافل صاحب المال (أو بالأحرى المستخلف فيه) مع صاحب الطاقة على العمل (أو بالأحرى المرزوق بتلك القدرة) وفق منهج المالك الحقيقي الأوحد (الله سبحانه وتعالى).

من البعيد عن الأمانة العلمية تشبيه الملكية الفردية في الإسلام بالملكية الفردية في النظام الرأسمالي ، وتشبيهه بالملكية العامة في النظام الشيوعي . فالملاك والعمال ، بل كل الناس، يجمعهم الاعتبار البشرى المتساوي ، حتى لو لم تجمعهم الأخوة في الدين . دخول الاستخلاف في الملكية ـ إذن ـ فيصل فارق للاقتصاد الإسلامي عن الرأسمالي والعمالي . فالاستخلاف يشرك أصحاب الحاجة في المال الخاص والعام ، ويلزم من ينميه بضوابط الحل والحرمة ، ومنفقه بعدم العبث ولا الإسراف ولا التقتير . ويقيم ميزانه على العدل المنبثق من التوحيد وليس على حيازة السيطرة ولا السعى إليها . فالحريات والحقوق

---

(١) قد اسمع لنفسى بالإعراب عن رغبتي في تعديل عنوان هذه الخاصية من التوازن بين المادة والروحي إلى التناغم بينهما . فهما في المنظور الإسلامي ليسا ضدين نوازن بينهما ، بل زوجان يتفاعلان بالمنهج ، فينجبان :العزة الإسلامية . ولقد آن الأوان للخروج من أسر الفكر الوضعي ، فوضع المدني مقابل الديني ، والروحي مقابل المادي إفرازات للفكر النفسي ينبغي أن نستأصلها من جذورها .

(٢) لا بأس من الإشارة هنا إلى أنه حتى لو أخضعت النظم الوضعية كل الحقوق والواجبات لضوابط فإن الاقتصاد الإسلامي سيظل منفردًا بكون تلك الضوابط محمولة له من الله ورسوله ، في حين أن شبهة تحيز أو سقم الضوابط يظل واردًا ما دام الإنسان يشرع للإنسان .

كلها مضبوطة وغير مطلقة[٢] . ويترتب على ذلك تكاليف إيجابية (من بينها : وجوب استثمار المال وإيتاء الزكاة والإنفاق في سبيل الله) وتكاليف سلبية (من بينها تجنب الضرر في كيفية استعمال المالك لماله : فلا ضرر ولا ضرار ، والامتناع عن تنمية المال بالربا أو الغش أو الاحتكار ، والامتناع عن الإسراف والتقتير ، وعدم استعمال المال لحيازة نفوذ سياسي .

ب ـ فارق فرض الزكاة وتحريم الربا:

يجسد اعتبار الإسلام فرض زكاة وتحريم الربا بمثابة فارق واحد: حقيقة نظرته المتميزة للأرقام والإحصائيات، فالأخذ من المال تنفيذًا للشرع يحقق نموًا له (تزكية) وإن ظهر في منظور الأرقام السطحي أنه أنقاص ، وبالعكس، الإضافة إلى المال بأسلوب أهدره الشرع إنقاص للمال ، وإن بدا ظاهريًا أن فيه زيادة له . إلا أن الفارق السالف الذكر لا يكفي لجمع الزكاة ومنع الربا في صعيد آلية واحدة ، فما يصدق على الزكاة من أنها زيادة وطريق للزيادة في جوهرها يصدق على الإنفاق الطوعي ، وعلى الالتزام بكل الضوابط الإسلامية للإنتاج والتوزيع والاستهلاك ، وكل ما يرتبط بكون الربا انقاص للمال في جوهره ـ وإن خالف ظاهره ـ يصدق على اقتراف كل المحرمات الأخرى في النشاط الاقتصادي من غش واحتكار وأكل لأموال الناس بالباطل . وتأسيسًا على ذلك نود إرجاع الجمع بين فريضة الزكاة وتحريم الربا بالذات إلى كونهما يمثلان معًا آلية «رشد النقود» في منظور الإسلام .

وقوام هذه الفكرة ببساطة أن محور وظيفة النقود هو كونها : مقياسًا للثمنية، وأداة للمبادلات، ومخزنًا للقيمة، وهي وظائف مرهونة جميعها بأمرين : تداولها وثبات قيمتها ، ومن اللافت للنظر أن أي مال تؤدي زكاته مرة ، لا تؤدي زكاته ثانية حتى لو تم ادخاره سنوات باستثناء النقود تؤدي زكاتها سنويًا وإن لم تتداول وتستثمر تأكلها الزكاة ، حتى لو كانت أموال يتيم.

وبعد تحليل علمي دقيق لعلة تحريم الربا بنوعيه: ربا النسيئة وربا الفضل، توصل أستاذنا حسن العناني إلى أن العلة هي : حفظ وظيفة النقود . ولما كان أساس أي مقياس أن يكون ثابتًا حتى يصلح معيارًا منضبطًا لقيمة غيره ، فإن

الشارع الحكيم حرص على ثبات قيمة كل ما يتخذ نقدًا ، حتى لا تسود الفوضى في شتى أرجاء العملية الاقتصادية، فأذن بحرب منه ـ سبحانه ـ ومن رسوله لمن أقرض النقود بأية زيادة مهما كانت ضئيلة ، وعامل السلع ذاتها حالة قيامها بوظيفة النقود في عمليات مقايضة معاملة النقود ؛ حيث بين الرسول صلى الله عليه وسلم فيما يتعلق بربا البيوع ، حتمية التماثل في الكم والفورية في المعاملة حالة التبايع في الصنف الواحد حتى لو اختلفت جودته، وعلى الفورية حالة اختلاف الأصناف[1]، وهكذا يغدو من معه نقود مخيرًا بين خيارين لا ثالث لهما : أن ينفق نقوده حتى تؤدي وظيفتها بأن يقرضها لغيره قرضًا حسنًا، أو أن يدخل بها في مشاركة أو مضاربة أو مرابحة أو في سد متطلبات الحياة . وسوف نسلط مزيدًا من الضوء على محورية هذا الفارق فيما بعد .

(٢) الفارق المفاهيمي :

لعل هذا الفارق هو أخطر الفروق بين الاقتصاد الإسلامي وغيره ؛ لتعلقه بإشكالية دقيقة هي الاختلاف التام. لمفاهيم محورية تحمل ذات المسميات في منظوره عن منظور غيره . ومن المستحيل في مثل هذه العجالة حصر كل تلك المفاهيم أو توضيح الفوارق البالغة بينها ؛ ولذا سأكتفي بإشارة بالغة الإيجاز لعدد يسير منها :

(٢/أ) الملكية[2] :

أصل «الملكية» احتواء الشيء والقدرة على الاستبداد به والتصرف بانفراد والاختصاص الحاجز ، وهي في منظور الاقتصاد الوضعي وظيفة اجتماعية ، أي منحة من المجتمع أو من القانون الطبيعي ، وهي في منظور الإسلام شيء مخالف بالكلية . فهي القدرة الشرعية على التصرف ابتداء إلا لمانع شرعي ، والملكية على الحقيقة مقصورة على الله وحده ، وما يملكه غيره هو مجرد حق التصرف وفق

---

(١) لمزيد من التفصيل تراجع دراسة د. حسن العناني الرائدة «علة تحريم الربا» وهي من مطبوعات المعهد الدولي للبنوك والاقتصاد الإسلامي .

(٢) انظر في تفاصيل تفرد المفهوم الإسلامي للملكية : د. عبد الحميد البعلي ، الضوابط الفقهية في الملكية ، القاهرة المعهد الدولي للبنوك والاقتصاد الإسلامي ، ١٩٨٢ ، د. شوقي عبده الساهي ، المال وطرق استثماره في الإسلام ، القاهرة : مكتبة حسان ، ١٩٨٤.

الشرع، فإن خالفته بأن كان طريقها الحيلة (السرقة والنصب) أو القوة الغصب والسلب والقرصنة) أو الانتهازية (الربا والاحتكار والتواطؤ) أهدرت ، فسبيلها هو العمل المشروع والميراث والوصية والهبة ، فضلاً عن الملكية الموقوتة بالقرض والعارية . ولا تعتبر الملكية الخاصة ولا العامة أصل وغيرها استثناء في ظل هذا المنظور، بل تعتبران وجهين لعملة واحدة ، غايتها تحقيق العزة الإسلامية بتوظيف ما استخلف الله الأمة فيه . ومرة أخرى أؤكد رفضي لمقولة التوازن بين أنواع الملكية ، فالأصل هو التناغم بينها، كجسد واحد وليس كأنواع متقابلة فقوام شجرة المفاهيم الإسلامية كلها هو: التوحيد من أجل الجهاد ، والجهاد من أجل التوحيد ، وبتعبير آخر العمل كالجسد الواحد من أجل العزة الإسلامية. ولا موضع في ظل مثل هذا المفهوم للملكية للرشوة والغش والاحتيال والاغتيال والإنتاج الضار والمحرم والاحتكار والضرر والضرار، ولا موضع في ظله أيضًا لإمكانية تصور اتخام جزء من الجسد الواحد - الأمة - وحرمان الجزء الآخر ؛ إذ في ذلك تحويل له إلى جسد معوق . ومن هنا يرتبط مفهوم الملكية بالتكافل الضامن لتمام الكفاية بالنفقة الواجبة في الأنساق كلها من الأسرة إلى الأمة ، وبالزكاة والنفقات الطوعية ، وما يفرضه ولي الأمر في المال إن لم يُغَطِ كل ما سبق تمام الكفاية للأفراد وللأمة. والشرع هو الذي يحدد ملك المنفعة وحق الانتفاع ، وهو الذي يحدد القيود التى ترد عليها من نظام الميراث والزكاة وتحريم الكنز[١]. ويرتبط هذا المفهوم أيضًا بالفروض الكفائية والعينية والحسبة وأساليب الاستثمار المشروع للمال في الإسلام[٢] .

(٢/ب) المصلحة :

يرتبط هذا المفهوم في الاقتصاد الوضعي بالربح أو السعادة أو بتمكين طبقة من مقاليد القوة . أو بميزان قوة دولة قومية في مواجهة غيرها. أو حتى منظمات فوق قومية من منظور مادي

(١) لمزيد من التفاصيل حول القيود التى تلحق بأسباب التملك وبسلطات المالك في التصرف والانتفاع وقيود الارتفاق ، وقيود الجوار، والقيود الطارئة راجع د. عبدالحميد البعلى ، مرجع سابق ، ص ٨٦ - ١٢١ .

(٢) انظر في تفصيل هذه النقطة المهمة : د. على السالوسي ، حكم ودائع البنوك وشهادات الاستثمار في الفقه الإسلامي ، القاهرة : مطابع روز اليوسف ، ١٤١٠هـ ، ص ١٠٠ .

بحت . ويختلف هذا المفهوم تمامًا في المنظور الإسلامي . فالمصلحة هنا على ثلاثة أنواع : مصلحة معتبرة شرعًا ، ومصلحة أهدرها الشرع فصارت مفسدة ، ومصلحة مرسلة . وبالتالى فإنه من الخطأ القول بأنه : حيثما كانت المصلحة فثم شرع الله ؛ إذ الصحيح أنه حيثما كان شرع الله فثم المصلحة[٢] . ومعيار المصلحة هنا هو : حفظ الدين والنفس والنسل والعقل والمال . ويطلق على حفظ الحد الأدني لها : المصالح الضرورية ، وعلى الحد الأوسط : المصالح الحاجية ، وعلى الحد الأعلى : المصالح التحسينية ، والشريعة هي المنهاج الوحيد المستقيم الحاكم على الأشياء بالحل أو الحرمة أو الكراهة أو الإباحة . وأعتقد أن اعتبار كلية حفظ الدين هي الأصل ، وحفظ الكليات الأربع الأخرى مجرد مفاهيم تابعة لها ، قد يُجَلِّي مفهوم المصلحة على نحو يجعله تابعًا للدين من جهة ويفك أسر الغرب لهذا المفهوم وإخراجه له من منهج شامل لكل شيء إلى مجرد شعائر أو علاقة خاصة بين العبد وربه[١] .

(٢/ج) الزكاة :

يخطئ كثيرون من غير المسلمين ، ومن المسلمين أحيانًا في النظر إلى الزكاة على أنها ضريبة ، أو مجرد صدقة . فالزكاة نظام متكامل لتحويل كل أفراد المجتمع إلى مالكين لحد الكفاية على الأقل ، إن لم يكن لتحويلهم إلى دافعين للزكاة ، ويكفى هنا الإشارة إلى أن الزكاة ركن من أركان الإسلام ، وما لم يسع الإنسان بالعمل المشروع ، والمجتمع بالزكاة إلى تمكين المسلم من أن يكون دافعًا للزكاة ، فإن أيًا منهما سيكون مقصرًا في مهمة الاستخلاف جاحدًا لفلسفة الجسد الواحد . ما نريد أن نقوله هنا : إن الزكاة ليست مجرد حق للمستحق من مصارفها ،بل هي أيضًا صاحبة حق في بذل الإنسان جهده لكي يكون من دافعها إلا لسبب خارج عن استطاعته . ويكفى القول هنا أن الزكاة حددت من حيث مواردها ومصارفها وكيفية تحصيلها ، ولا يصلح إطلاق هذا المفهوم على أي شيء لا يتضمن ذلك النظام كله، وبعيد كل البعد عن الحقيقة أن تكون مجرد سد لجوع شخص أو

---

(١) استندت في هذه النقطة على دراسة لي غير منشورة موضوعها : رؤية نقدية في التأصيل المفاهيمي لمقاصد الشريعة .

(٢) انظر في تفاصيل هذه النقطة الدراسة الرائعة الجديرة باسمها : د. يوسف القرضاوي ، فقه الزكاة ، موسسة الرسالة ، القاهرة ، جـ٦ ، ١٩٨١ . وهي جزآن. خاصة ص ٥٧٠ جـ٢ .

ستر لجسده . أنها اعطاء الفقير والمسكين كفاية العمر ؛ بحيث لا يحتاج إلى الزكاة مرة أخرى ، ويخرج من الحاجة إلى الغنى ، وتمكين صاحب الحرفة من ممارستها ، وإعطائه ما يكفي لذلك حسب اختلاف الزمان والمكان والحرف والأشخاص . وأقل عطاء قال به الفقهاء هو كفاية سنة ، مع اعتبار الزواج وكتب العلم من الكفاية ، إذا كان آخذ الزكاة غير قادر على العمل[٢].

وسنكتفي بما سبق رغم أنه نذر يسير من الفوارق المفاهيمية الجديرة بإبرازها والتأكيد عليها .

ثانيًا : لمحات من معالم الدور الاقتصادي للصحابة :

سبق التأكيد على أن الاقتصاد الإسلامي جزء من كل هو الشرع الإسلامي الذي ينبغي النظر إليه على أنه يشكل جملة واحدة . وأود ألاّ تغيب عن أذهاننا هذه الفكرة في رؤيتنا لدور الصحابة كصفوة للتكافل العام الملزم للأخذ بكل الأسباب المشروعة المتاحة الكفيلة بإقامة مقتضيات الاستخلاف وفق المنهج الإسلامي[١] . وبتعبير آخر دور الصحابة كصفوة ، أي كجماعة منظمة مستقيمة ، تعمل على إقامة فرائض الاستخلاف ؛ وذلك بالتكافل في الاجتهاد لتعيين أمر الله وريادة الأمة في تنفيذه . ومن نافلة القول ، أن ما سأشير إليه هنا هو مجرد أمثلة وليس بأي حال حصر لمعالم ذلك الدور . وسأكتفي بالإشارة إلى الملامح التالية :

(١) إدراك أن الاقتصاد مجرد كلمة في الجملة الإسلامية :

يقول عمرو بن العاص : لا سلطان إلا برجال ، ولا رجال إلا بمال ، ولا مال إلا بعمارة ، ولا عمارة إلا بعدل ، ويقول عمر: لا يصلح للوالي أمر ولا نهي ، إلا إذا تحلى بقوة على جمع المال من أبواب حله ، ووضعه في حقه ، وبشدة لا جبروت فيها. ولين لا وهن فيه ، وعلم أنه لا أحد فوق أن يؤمر بتقوى الله ولا أحد دون أن يأمر بتقوى الله ، «إني وإياكم في مال الله كوالي اليتيم . إن استغنى استعف وإن افتقر أكل بالمعروف » وعرف سلمان الخليفة بأنه «من لا يأخذ إلا حقًا ولا يضع ما

(١) اعتمدت في هذه النقطة على أطروحتي للدكتوراه التى نشرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي . وعنوانها . الدور السياسي للصفوة في صدر الإسلام .

يأخذه إلا في حقه . ويعدل في الرعية ويقسم بينهم بالسوية ويشفق عليهم شفقة الرجل على أهله ويقضى بينهم بكتاب الله تعالى .

(٢) رسم معالم دور المجتمع والدولة فيما يتعلق بالمال :

حدد عمر ابن الخطاب أساس طاعة الرعية «كتجسيد لدور المجتمع» للحاكم «كمجسد لدور الدولة» بما يلي :

ـ أخذ المال من مآخذه التى أمره ا لله أن يأخذه منها .

ـ وضعه في المواضع التى أمره الله بوضعه فيها ؛ حتى لا يبقي عنده ولا عند خاصته درهم ولا دينار منه .

ـ أن يدر الأرزاق على المجاهدين من المهاجرين والأنصار ويوفر لهم فيئهم ولا يقيهم في غزوة أكثر من ستة أشهر ، ويكون أبًا للعيال حتى يعود ذووهم .

ـ أن يأخذ من أموال المسلمين صدقة يطهرهم بها ، ثم يردها على فقرائهم .

ـ أن يوفى لأهل الذمة بعهدهم، ويقاتل عدوهم من ورائهم ، ولا يكلفهم إلا ما هو دون طاقتهم .

فدور الدولة هو الإرشاد والتوجيه وإقامة العدل وإعادة ضخ كل ما تحصل عليه في المجتمع ليكون هو مصدر الإنتاج والقدرة. فالمجتمع هو الذي يحدد عطاء الخليفة . وللخليفة بعد تعيين حقه أن يستوفيه أو يتركه . والمجتمع هو الذي يقنن سلطة الخليفة في التصرف في المال العام . وقررت الصفوة المسئولية التضامنية لكل جيل من الأمة على صعيد الدولة والمجتمع ، وأكدت على حق المجتمع في مراقبة الدولة في التصرف في المال العام وفي مراجعة مخصصات الولاة الفرعيين .

(٣) طبقت الصفوة مبدأ التسوية في العطاء بين البشر بصرف النظر عن أي اعتبار آخر فيما هو دون حد الكفاية (المطعم والمسكن والأدوات اللازمة للحرفة التي يعمل بها الشخص ووسيلة الانتقال والتعليم وما يكفي لقضاء الديون والزواج والنزهة والسياحة) ولا تدخل الزكاة في هذا الحيز، إذ إن مصارفها محددة ، ولا دخل للحاكم فيها . وتظل الدولة حين يكثر المال عن حد الكفاية راعية وليست خازنة ، إذ يتحتم عليها ضخ كل الموارد السائلة التى تزيد عن متطلبات تسيير أداة الحكم، في المجتمع ، فالأخير هو الذي يتولى استثمار الأموال بالأساس. فوظيفة الدولة الإسلامية توزيعية بحته . ومن هنا

كان الحرص على أسلمة إجراءات الجباية والرفق البالغ فيها .

(٤) محاربة مانع الزكاة وتوظيف أموالها في الوصول بالمجتمع إلى حد الكفاية . فمن توجيهات عمر لعماله : إذا أعطيتم فأغنوا ،وكرروا عليهم الصدقة ، ولو راح على أحدهم مائة من الأبل ، وحدث الحسن البصرى أن الصحابة كانوا يعطون الزكاة لمن يملك عشرة آلاف من الخيل والسلاح والخادم والدار ؛ لأنهم اعتبروا هذه من الأساسيات ، التى لا يكلف مالكها ببيعها ، وإن احتاج أعطى من الزكاة ما يبلغ به حد الكفاية .

(٥) أرسى الصحابة مبدأ المسئولية التضامنية بين الأجيال بعد حد الكفاية.

(٦) وضعت الصفوة أربعة ضوابط للتوظيف السياسى للعطاء العام بعد حد الكفاية : البلاء في الإسلام ، والسابقة في الإسلام ، والخدمات التى يقدمها المرء للإسلام ، ومطلق الحاجة .

(٧) ربطت الصفوة العطاء بالإيجابية في المشاركة السياسية ، فلم يفرضوا لأهل البادية فريضة راتبة كأهل الحضر الذين يجامعون المسلمين على أمورهم ، ويعينونهم على عدوهم وعلى إقامة الحدود ، وقصروا إعانتهم على حالة تعرضهم لعدوان عدو أو لجائحة أو لحمل الديات لإصلاح ذات البين . ودعمت الصفوة القيادات المحلية بإنفاق بعض المال العام بواسطتها . وحرصت الصفوة على دعم المحليات بعدم نقل مال من محله إلا إذا زاد عن حاجتها ، وكتبوا على دراهمهم الشهادة على وجه، وأمر الله بالوفاء والعدل على الثاني، ورصدوا أمولاً لدعم التواصل بين أجزاء الدولة الإسلامية لتوفير الزاد والماء والمواصلات .

(٨) سعت الصفوة إلى تصحيح الآثار الجانبية للعطاء العام وأرست آليات لتوظيف المال الخاص في دعم المجتمع من أهمها : إنفاق الفكرة (تبليغ حديث الرسول صلى الله عليه وسلم، والنصح والتناصح) وتقديم القدوة العملية ، وتأصيل المفاهيم الاقتصادية ، والندب الى مراعاة عامل القرابة في العطاء الخاص ، والتركيز على الاستثمار الحقيقي بالتفرقة بين النقود والعقارات .

واعتبرت الصفوة الأداء الاقتصادي الجيد عبادة ، والنشاط الاقتصادي للمجتمع هو الأصل وما عداه هو الاستثناء ، مع تقديم الدولة تيسيرات

للمشروعات الخاصة الحيوية ولإحياء الأرض الموات ، وتأكيد حصانة الملكية الخاصة ، ورقابة الدولة للأسواق ورعايتها ، وتولى الدولة مهمة الإرشاد والتوجيه الملزم في أحوال الطوارئ ، والتفسير الضيق للحقوق المترتبة على العطاء العقاري ، والالتزام بالشرع وتقنين ما لا نص بشأنه بضبط دائرة المباح بما يخدم الصالح العام للأمة كما حدث بخصوص أرض السواد . كما رأت الصفوة جعل دور الدولة في فض الخصومات الاقتصادية مكملاً لدور المجتمع وليس العكس ، والتصحيح عبر ولاية الحسبة ، وحظر اشتغال أولياء الأمر بالتجارة ، واسترداد ما يكتسب بجاه الإمارة بلا سعي من الأمراء وخاصتهم .

٩ـ تأكيد حرمة المال الخاص في زمن الاقتتال . وبيان أن غنائم الحرب والالتزامات المالية المسموح للمسلمين بفرضها على غير المسلمين ترتب حقًّا في الأخذ فحسب ، ولكن صيغتها أبعد ما تكون عن ترتيب (واجب) على المسلمين يفرض عليهم أخذها . فترتيبات ما بعد الحرب تخضع لاعتبارات الملاءمة السياسية.

هذه ـ باختصار شديد ـ بعض مجالات الأداء الاقتصادي للصحابة الكاشفة بدورها للطابع المتفرد للاقتصاد الإسلامي . وقد توضح لنا النقطة الأخيرة في هذه الدراسة مدى الحاجة الملحة للعودة إليه في ضوء واقع أمتنا الراهن .

ثالثاً : حاجة الواقع الإسلامي للاقتصاد الإسلامي :

لن نستطيع مرة أخرى تقديم معالجة وافية لهذه النقطة ، بل سنكتفى بما يكفي لأثبات تلك الحاجة[1] .

أ ـ انعدام صلاحية الاقتصاد غير الإسلامي في المجتمع الإسلامي بالذات:

تتوقف صلاحية أي نموذج اقتصادي على توافقه مع البيئة التى يطبق فيها ، وقدرته على استثارة همم الجماهير، وتمتعه بقدر من المرونة أمام المتغيرات المرتقبة والحادثة . واختلاف نظرة الإسلام للكون والحياة والإنسانية يعني القول بعدم صلاحية النموذجين الرأسمالي والاشتراكي ، وأي خليط منها للعمل في بيئته وتحريك جماهيره والتحلى بالمرونة ، ولا يمكن تكرار تجربة النمو الرأسمالي ولا

---

(١) من الدراسات الوافية في هذه النقطة : د. يوسف إبراهيم يوسف ،المنهج الإسلامي في التنمية الاقتصادية ، القاهرة : الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية ، ١٤٠١هـ .

تقبل تجربة النمو الاشتراكي في بيئة إسلامية . ويكفينا دون دخول في التفصيلات الإشارة إلى الإشارات التالية:

(١) مقومات التنمية الاقتصادية متوفرة في العالم العربي ، ناهيك عن الإسلامي ، وعدم النجاح فيها دليل بذاته على فشل المناهج المتبعة في الوصول إليها. فلقد كانت مصر منذ أربعين عامًا تلى اليابان مباشرة في معدل النمو . وأثبتت الدراسات أن المنهج الرأسمالي لا يؤدي حالة أخذ الدول النامية به إلى تحول ملموس فى مستوى معيشة ٨٠٪ من السكان ، بل يؤدى إلى تدهور مستمر في مستوى معيشتهم[١] . ولا حل إلا بإحلال فكرة الإمكان الاجتماعي محل فكرة الإمكان المالي على حد قول مالك بن نبي بمعنى التأكيد على حشد المشاركة الجماهيرية في الإنتاج والبذل وتحقيق تعالى الجماهير على الاستهلاك المظهرى غير الحقيقي ، وإدراك أن رأس المال لا يحقق التنمية ، بل يسد - على أقصى تقدير - الفارق بين الامكان الاجتماعي ومتطلبات التنمية على نحو ما تعبر عنه حقيقة دور خطة مارشال بالنسبة لأوروبا الغربية[٢].

(٢) المناهج المستوردة ، أو بالأحرى المصدرة ، أدت إلى تمزيق وحدة العالم الإسلامي ، وكرست تبعيته الفكرية، وزينت استقلاله ، وأدت إلى استقطاب أدخلنا في حلقة مفرغة ، بحيث جربنا كل النماذج وكل خلائط النماذج دون أن نفكر في تجريب نموذجنا الإسلامي، فلقد توزعنا بين متهافتين على النظام الرأسمالي ومتهافتين على النظام الاشتراكي . ووقعنا في براثن اختزال حضارات العالم في تلك النماذج . ويرجع ذلك إلى تأثير وسائل الإعلام والتلمذة على الفكر الغربي إلى حد بعيد. ويظل الحل بيد من لم يستقطبوا، وظلوا قوامين على أمر الله لا يضرهم من خالفهم . فأسلوب التربية في العالم الإسلامي يكرس هذا الاستقطاب والاعتماد على نظريات التعليم الأجنبية وترك مهمة تشكيل أبنائنا وصياغة قادتنا لها يؤدي إلى استقطاب أو عجز عن هضم ديننا الإسلامي بسبب الجهل به ؛ مما يعيق اكتشاف عدم انقطاع عطاء

(١) المرجع السابق ، ص ٧١ .

(٢) مالك بن بني ، المسلم في عالم الاقتصاد ، بيروت : دار الشروق ، ١٩٧٢ .

الفكر الإسلامي في مجال التنمية حتى الآن ، أو بتعبير أدق في مجال العمارة جباية الخراج وجهاد العدو وإصلاح العباد ، وعمارة البلاد) وإقامة مجتمع المتقين والحياة الطيبة ، وهو ما أشرنا إلى طرف منه في الجزء السابق من هذه الدراسة . ولا مجال لنظرة كريمة للإنسان، ولا لتحقيق التآخي والتكامل بين الشعوب الإسلامية دون اللجوء إلى النموذج الاقتصادي الإسلامي، فالبديل الإسلامي القائم على ربط المنفعة المعتبرة إسلاميًّا باستراتيجية حد الكفاية ، هو الطريق الوحيد لتفعيل قدراتنا الذاتية وتحقيق استقلالنا الذي لم نعرفه بعد . وهذا هو شرط الانطلاق الضروري . فلا إمكانية للاستقلال في ظل القابلية للاستعمار على حد قول مالك بنى بني.

(٣) المناهج المستوردة خلقت إحساسًا موهومًا بمشكلات لا وجود لها إلا بسبب الاستناد إليها . ومن الأمثلة الصارخة على ذلك ما يسمى بأزمة السكان في العالم العربي ، وأزمة التمويل، فعلى صعيد المسألة الأولى زينت تلك المناهج وضع العالم العربي السكاني . فالقاعدة المعمول بها أنه إذا قل سكان منطقة ما عن ٧٠ نسمة في الميل الواحد كانت منطقة خفيفة الكثافة السكانية ، وإذا تراوحوا بين ٧٠ - ٢٠٠ نسمة في الميل المربع كانت متوسطة الكثافة وإذا زادوا عن ذلك كانت عالية الكثافة ، والعالم العربي بمساحته البالغة ١٣ مليون كيلو متر مربع منطقة خفيفة الكثافة بكل المعايير ؛ إذ لا تزيد الكثافة حتى في مصر عن ٤٠ نسمة في الميل المربع .

ويتجلى زيف الحل الرأسمالي لهؤه المشكلة في حصرها في البعد العددي لها في مصر وحدها ، بل بالأحرى في الوادي والدلتا ، وطرح حل يقوم على تخفيضها ، دون أن يكترث بتوزيع السكان ولا بخصائصهم ، ويتكتم هذا الحل على مشكلة الندرة السكانية في معظم بلدان العالم العربي . ويطرح تخفيض السكان أو هجرتهم إلى خارج العالم العربي ، مما يحرم الأمة من الكفاءات نتيجة هجرة العقول . ولم يكن الحل الشيوعي بأحسن حال ، فلقد رفض الهجرة كحل وطرح التنمية مع الإلحاد كحل .

الحل الإسلامي وحده هو القادر على تحقيق الاستواء السكاني في العالم العربي بما يطرحه من إمكانية الوحدة والتكامل،

نـاهيك عن فكـرة تكثيف صلابـة الثغور والمنـاطق الحدودية الإسـلامية . فالإيمان بوحـدة الأمة الإسـلامية وإحلال المواطنة الإسـلامية والأخوة الإسلامية هو السبيل الوحيـد لاسـتعادة العـزة ، بـل ربمـا لإمكانية البقاء ذاتها .

ولا يختلف الحال - في شيء - بالنسبة لمسألة التمويل . فالعـالم العربي منقسم إلى منطقـة نقص في رأس المال ، ومنطقة وفرة في رءوس الأمـوال . الأولى تشـمل العـالم العربـي كلـه عدا منطقـة تتسـم بالخفة السكانية والإنتاج البترولى الكبير، ويبلغ سكانها حـوالي ١٢ مليون نسمة، بينمـا بلغت أرصدتهـا المتراكمـة قرابـة ٤٠٠ مليار دولار عام ١٩٨٠، وتقتصر منطقة التـوازي الرأسمالي في العالم العربي على الجزائر والعراق . والعجيب بحق أن النظم المسـتوردة التى قـامت هي على الإمكـان الاجتمـاعي والاعتماد علـى ما يملكـه المجتمـع كوسـيلة لتحقيـق الذات دون خضوع لسلطان رأس المال أقنعت منطقـة النقص في رأس المـال العربية بتبني الإمكـان المـالي ، بمعنى ربط التنميـة بالاستدانة[1] . ويرسـم أستاذنا الدكتور رمزي زكـي بقلمه المبـدع صورة مفزعة لواقعنـا الاقتصـادي الحالى في ظـل التبعية للنظـام الاقتصـادي الغربـي ، وسأكتفى بالإشـارة إلى بعض معـالم هـذه الصورة[2] .

*متوسـط دخـل الفرد في السـودان ٣٠٠ دولار مقـابل ١٩٢٧٠ دولار في الإمارات عام ١٩٨٥م .

* حجـم التجـارة بين البلدان العربيـة في ظل التبعية للمراكـز الرأسمالية المتقدمة ١٠٪ .

* نسـبة الاكتفـاء الذاتـي الغذائي العربي آخذة في الانخفـاض ووصلت إلى ٥٠٪ الآن . وبلغت قيمة وارادات العالم العربي من الأغذيـة ٣٦ مليار دولار عام ١٩٨٧م ، هو ما يعـادل ٦٥٪ من قيمة الصادرات النفطية .

مجموع ديـون الأقطـار العربيـة ذات العجز المـالي ١٥٠ مليـار دولار أمريكي عـام ١٩٨٧ مـع ظـاهرة ارتفـاع نسـبة الديون لجهـات خاصـة ، وهـي بطبيعتها عالية الفائدة وقصيرة الأجل .

---

(١) يتساءل د. يوسف إبراهيم بحق : أين ١٨ مليار دولار (قيمة مشروع مارشال) من إعادة بناء أوروبا ، ويوضح كيف أنه مجرد بند أخير لمجرد سد العجز . انظر المرجع السابق ،ص ٤٩٢ .

(٢) د. رمزي زكي ، الاقتصاد العربي تحت الحصار ، القاهرة : مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩ ، وهو مؤلف بالغ الأهمية ، يبدأ بالحديث عن أوهام التنمية الثمانية في العالم ، ويؤكد أن الاقتصاد الرأسمالي ليس سوقًا بل هو منظومة عضوية واحدة .

(ب) سمات حرب الله ورسوله الحالية :

كثيرًا ما نخطئ في تحليلنا لفساد النظام النقدي في ظل النظام الرأسمالي ، ونتحدث عن فوائد المصارف على أنها أدنى خطورة من ربا الجاهلية والذي آذن الله بحرب المصر عليه . ولنتأمل في المؤشرات التالية لرؤية هذه المسألة بحجمها الحقيقي .

* ارتفعت أعباء خدمة المديونية العربية من ٩٠٦,٨ مليون دولار عام ١٩٧٢ إلى ١٠,٢مليار عام ١٩٨٥ . أي أن هذه المديونية نمت بمعدل سنوي مركب ٢٠,٤٪ . وارتفع مجمل فوائد المديونية في نفس الفترة من ١٨٣ مليون دولار إلى ٣,١ مليار دولار بمعدل نمو سنوي ٢٤,٤٪ نتيجة تعويم سعر الفائدة . ووصل الأمر في تعميق التبعية مع توجيهات صندوق النقد الدولي إلى حد التحول من معالجة المديونية إلى نقل الدم إلى عروق الدائنين ، وتأييد المديونية بمقايضتها بمشروعات القطاع العام . نحن إذن أمام إرهاب مالي دولي يؤدى إلى الاحتلال الأجنبي من قبل الدائنين للأصول الإنتاجية[1] .

* وصلت فوائض دول الفائض المالي العربية إلى ٤٥٦,٧مليار دولار عام ١٩٨٧ ، منها ٦٠٪ ودائع في البنوك الأجنبية . وتعاني هذه الأموال من أثار التضخم وتدهور قيمة الدولار وفوائد الاستثمار ، فضلاً عن تعرضها لإمكانية التجميد ، واستخدامها في تكثيف ظاهرة الاستدانة في العالم العربي وبعبء أكبر[2] . فالفوائض المالية العربية ثلاثة أمثال الديون العربية ويتم إقراضها للدول النامية وعبر وسيط ثالث بتكلفة باهظة . وتساعد وصفة صندوق النقد على تهريب الأموال العربية إلى الخارج[3] . وأصبحت كل الدول العربية مدينة (عدا السعودية والكويت قبل الحرب الخليجية الثانية)[4] .

* لم يقتصر هذا الوبال على البلدان العربية الدائنة والمدينة ، بل امتد إلى العالم الرأسمالي ذاته ؛ حيث تلمست الولايات المتحدة طريقًا لزيادة الاستهلاك عن طريق القروض الداخلية،

(١) المرجع السابق ، ص ٢١٨ - ٢٥٣ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٦٨ ، ٢٦٩ ، ٣١٢ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٢٠٥ - ٢٠٩ .

(٤) المرجع السابق ، ص ١١٩ - ١٢٠ .

(قروض للمستهلكين وقروض للمنتجين وقروض للحكومة) والتركيز على الإعلان والدعاية . وغرقت الولايات المتحدة في دوامة نظام القروض المستهلك والرهون العقارية ، ووصل دين الاقتصاد الأمريكي إلى ٢,٥ تريليون دولار عام ١٩٧٤[١] .

* أدى إلغاء الغطاء الذهبي إلى ضرب الاستقرار النقدي . فلم يتعد التضخم في ظل ذلك الغطاء ٣٪[٢] .

* البنوك لا تقرض وتقترض فقط ، بل تقوم بخلق النقود . وتنحصر وظيفة البنوك في الوسائل السلبية . فالبنوك تقرض ما لم تقترضه أصلاً أو تحوزه أو تمتلكه بإحلال التعهد بالدفع محل النقود[٣]. ولا تتوسط البنوك في العملية الانتاجية ؛ فهي مؤسسات للوساطة المالية ، واستثمارها في الأسهم والسندات محدود للغاية لا يتعدى ١٠٪.

والمشكلة ليست مجرد تحديد الفائدة قبل الإقراض أو بعده ، فذروة الفائدة الحيوية في حقيقتها تبدأ بالفرد ثم البنك المحلي ، فالبنك الأجنبي ، فالدول الفقيرة أو الدول ذات الفائض ، فالمصرف الأجنبي ، فالدول الفقيرة[٥] .

الخلاصة : الاقتصاد الإسلامي فريد من نوعه ، وليس العالم الإسلامي وحده هو المحتاج إليه ، بل العالم غير الإسلامي أيضًا . وإرهاصات فشل النموذج الرأسمالي باتت في غاية الوضوح ، فلم يعمل النظام الرأسمالي ولن يعمل دون توليد أزمات ، لعل أهمها الآن هي تهديده لقدرة كل الكائنات بما فيها الإنسان على البقاء على هذا الكوكب ، بما أحدثه ويحدثه ذلك الاقتصاد الاستهلاكي المسعور من ترقيق لطبقة الأوزون ، وتدفئة للأرض ، وتلويث للبحار والمحيطات ، وهدم لمنظومة التوافق البيئي التي وهبها الله لهذه الكرة الأرضية التى هي ذرة في كون الله .

(١) المرجع السابق ؛ ص ٧٧ - ٩٨ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٩٠ .
(٣) انظر : د. على السالوسي ، حكم ودائع البنوك وشهادات الاستثمار في الفقه الإسلامي ، القاهرة : روز اليوسف ، ١٤١٠هـ ص٤٠ - ٤٢ .
(٥) انظر : د. على السالوسي ، الرد على كتاب مفتى مصر عن معاملات البنوك وأحكامها الشرعية ، القاهرة ، دار المنار الحديثة ، ١٩٩١ ، ص ٨١ - ١٠٥ .

أبحاث

الموسيقى العربية
(رؤية فلسفية)

د. بركات محمد مراد(*)

كان شوبنهور هو أول من قال بأن كل الفنون تطمح إلى أن تكون مثل الموسيقى ، وقد تكررت هذه الملاحظة على الدوام، وكانت سببًا في قدر كبير من سوء الفهم ، بيد أنها مع ذلك كانت تعبر عن حقيقة مهمة. فقد كان شوبنهور يفكر «ربما لأنها هي الأقدم تاريخًا» في المميزات المجردة للموسيقى ، ففي الموسيقى وفيها وحدها تقريبًا ، يمكن للفنان أن يخاطب جمهوره مباشرة، بدون تدخل وسيلة للاتصال تستخدم بشكل عام في أغراض أخرى .

ومن قبيل ذلك أن المهندس المعماري لابد أن يعبر عن نفسه في المباني ذات الأغراض النفعية الأخرى ، وكذلك لابد للشاعر أن يستخدم الكلمات التى تدور وتتداول في الأحاديث اليومية المتبادلة بين الناس، ويعبر الرسام عن نفسه عادة بإعادة تمثيل العالم المرئي . وليس هناك إلا مؤلف الموسيقى الذي يكون حرًّا تمامًا في خلق عمل من أعمال الفن نابع من وعيه الخاص ، وبدون هدف آخر غير الإمتاع.

ولكن جميع الفنانين يحملون نفس هذه النية ، أي الرغبة في الإمتاع ، ومن ثم يعرف الفن تعريفًا أكثر بساطة وأكثر عادية بأنه محاولة لخلق أشكال ممتعة ، ومثل هذه الأشكال تشبع إحساسنا

(*) أستاذ الفلسفة الإسلامية المساعد ، قسم الفلسفة والاجتماع ، كلية التربية ، جامعة عين شمس .

بالجمال ، وإحساسنا بالفن والجمال إنما يشبع حينما نكون قادرين على أن نتذوق الوحدة أو التناغم بين مجموعة من العلاقات الشكلية من بين الأشياء التي تدركها حواسنا(١) .

ورغم كل هذا ، فالظاهرة الموسيقية ظاهرة بالغة التعقيد ، من حيث تاريخها أو نشأتها ، ومن حيث آثارها الاجتماعية والتربوية ودلائلها الحضارية والقومية ، ومن حيث تنوعها وارتباطها بغيرها من الفنون ، فالموسيقى لم تنشأ كفن مستقل بذاته كالشعر مثلا ؛ ومع ذلك أصبحت أكثر الفنون استقلالاً ؛ فقد كانت الموسيقى فنًّا تابعًا نشأ مصاحبًا للغناء أو الرقص الذي كان القدماء يمارسونه في احتفالاتهم الدنيوية وطقوسهم الدينية .

وحتى في العصر الوسيط كانت الموسيقى عنصرًا مصاحبًا للأناشيد الدينية التى تمارس داخل الكنيسة ، حيث جرى ما جرى عليها من تطور إلى أن خرجت إلى مجال الحياة الدنيوية لتلقي أطوارًا أخرى . ومع تطور الموسيقى - وخاصة مع موسيقى الآلات Instrumental - أصبحت الموسيقى فنًّا خالصًا قائمًا بذاته له وسائله التعبيرية الخاصة التى يستغنى بها عن سائر الفنون ولا يستغنى أكثرها عنه ، على ما يذكر باحث معاصر(٢)، فحتى الفنون الخاصة التى لا تستفيد من الموسيقى أو تستعين بها على نحو صريح مباشر ، لم تتحرر من التأثر بأسلوب التعبير الموسيقي الذي أضحى مثالاً وغاية لسائر الفنون باعتباره تعبيرًا مكتفيًا بذاته لا يعتمد على شيء من الواقع أو الطبيعة .

أهمية الموسيقى وأنواعها :

ورغم أن الموسيقى لم تنشأ كفن مستقل بل كفن تابع ، فإن مكانتها عند القدماء - مثلما هي عند المحدثين المعاصرين - ظلت مكانة رفيعة ؛ إذ فطنوا إلى عمق تأثيرها النفسي والأخلاقي والاجتماعي، فها هو ذا «فيثاغورث» يرى أن «الكون في مجمله عدد ونغم» وأن النظام والانسجام الذي نشاهده في الكون وفي دورات السماء يشبه النظام الذي نشاهده في الموسيقى، فضلاً عن ضرورتها لانسجام النفس وتطهيرها . وها هو ذا «أفلاطون» في محاورة «الجمهورية» يبين لنا أهمية التعليم الموسيقي ودوره في تربية النشء ،

(١) هربرت ريد : معنى الفن ص ٩ ، ١٠ ترجمة د. سامي خشبة ، الهيئة المصرية ١٩٩٨م .
(٢) د . سعيد توفيق : جماليات الصوت والتعبير الموسيقي، مجلة نزوى العمانية، ص ١٢٥، العدد ١٥، يوليو عام ١٩٩٨ م .

حتى إنـه كـان يحث على مقامـات موسـيقية معينـة واسـتبعاد أخرى؛ مما يكون له تأثير أخلاقي ونفسي ضار[1] . وقـد كـان هذا راجعـًا أيضًا إلى تصور أفلاطون للنفس على أساس من مفهوم الانسجام الرياضي .

وهكـذا يمكـن القـول بـأن التصـور النفسـي والأخلاقي لـدى فيثـاغورث وأفلاطـون هو تصور مبني على أسـاس مـن تصـور فزيقـي - ريـاضي للكـون باعتبـاره نظامًا منسـجمًا . وهـذا هو ما دعـا اليونـان إلى تأسـيس النغمـات الموسـيقية السـبع باعتبارهـا الكواكـب السبعة[2] .

أمـا في عصرنـا هـذا فقـد قطعـت الدراسات السيكولوجية والتربوية شوطًا بعيدًا في مجـال الموسـيقى وأصبحـت لهـا طرائقهـا العلميـة الخاصـة ومناهجهـا المعقدة . وتعقد ظـاهرة الموسـيقى يبدو في تنوع أشـكالها وتعددهـا : فهنـاك الموسـيقى المصاحبـة للكلمـات كما في الأغنيـة والمـوال ، والموسـيقى الدراميـة Music Drama كمـا في الأوبرا، وموسـيقى الفيلم Film Music وهي جميعًـا الأشـكال الـتي يمكن أن تنـدرج تحت مـا يسـمى بالموسـيقى الوصفيـة Descriptive Music ، وفي مقـابل ذلـك هنـاك مـا يعـرف باسـم الموسـيقى الخالصـة أو المطلقـة Pure or absolute music التـي تنـدرج تحتهـا أشـكال أخـرى تعرف بموسيقى الآلات من قبيل : السـوناتا والسمفونية[3] .

ومن الموسيقى الكلاسـيك ما يحمل أرقى المعاني الإنسـانية وأرقى المشـاعر ، فهناك مـا يحمل المعاني الفلسـفية العميقة مثل سـيمفونيات ريتشـارد شـتراوس ، ومنهـا مـا يحمـل فكـرًا وحكمـة مثل سـيمفونيات بيتهوفـن التي تعـالج الحرب والسـلام وتعـالج الصـراع بين الطبيعـة وعزيمة الإنسـان ، ومنها مـا يحمل عبق التـاريخ والحضـارات القديمـة مثل أوبرا عـايدا Aida وبختنصر Nabuco وعطيل Otelo ، ومنها مـا يحمـل المعاني الدينيـة مثل قداس فردي وموزار. ومن الموسيقى مـا يصف الطبيعـة وجبالهـا وأنهارهـا وغاباتهـا مثـل السـيمفونية السادسـة

(١) د. أميرة مطر : فلسفة الجمال نشأتها وتطورها ص ٥٠ دار الثقافة للنشر عام ١٩٨٤ م .

(2) Emst Bloch, Essays on the philosophy of music - trans peter palmer, in trad by David (cambridge University press) 1985. pp . 188.

وانظر د. سعيد توفيق : جماليات الصوت والتعبير الموسيقي .

(٣) السابق ص ١٢٥ .

لبيتهوفن[١]

ومن هنا فتنوع الموسيقى لا يرجع فحسب إلى تعدد أشكالها البنائية ، وإنما يرجع أيضًا إلى تنوع أغراضها . ليست كل موسيقى مدفوعة بأغراض التشكيل الجمالي الخالص ، بل إن أكثرها تدفعه أغراض عملية اجتماعية ونفسية ، كالموسيقى الدينية التى تعبر عن الشعور الديني لدي شعب ما[٢]، والموسيقى الشعبية والقومية التى تعبر عن شعور وطابع قومي ، والموسيقى الجنائزية والعسكرية .

ومن هنا نجد د. سعيد توفيق[٣] يذكر لنا أن الموسيقى قد تؤلف لأغراض عملية ونفسية يتباين حظها من الرقي والوضاعة ؛ فمنها ما يجلب الهدوء والترويح عن النفس ، مما دفع كثيرًا من المعنيين بشئون الطب والصحة النفسية إلى دراسة تأثيرها على النفس والجهاز العصبي وإمكان استخدامها في العلاج النفسي وعلاج الأمراض الجسمية ذات الصلة بالجانب النفسي[٤] .

ومنها ما يؤلف لأغراض وضيعة كما في الموسيقى الراقصة والإيحاءات الجنسية التي تهدف إلى إثارة الشهوات والغرائز، وكما في الموسيقى التي تؤلف لأجل الاستمتاع بملذات الحياة والمناسبات الاجتماعية ، ومن أهم الأمثلة في هذا الصدد فيما يذكر برتلمي[٥] :

الراقصات Dancers لكلود جيرفاز، وباليه البلاط في عهد لويس الثالث عشر، وسيمفونيات لالاند التي كان يجري عزفها أثناء عشاء لويس الرابع عشر .

الموسيقي ووعي الإنسان :

وإذا تأملنا الموسيقى كإبداع فني متميز على الإدراك الحسي ، في محاولة لاستخلاص القيمة الجمالية في الإبداع الفني الموسيقي باعتبار أن الموسيقى في أساسها تعبير عن المشاعر في شكل فني قوام أسلوبه الإيقاع والنغم ، وباعتبار أنها تنبعث من المشاعر ، وتأثيرها ينصب على المشاعر ، كما يقول «جوليوس بورتنوي» فإن الموسيقى ناشئة من العاطفة لكي تحرك العاطفة .

(١) د. أحمد شوقي الفنجري : الإسلام والفنون ص ١٣٢ مصر عام ١٩٩٨م .
(٢) د. حسين فوزي : الموسيقى الغربية ص ٢٤ ، ٢٥ دار المعارف عام ١٩٨٧م .
(٣) د. سعيد توفيق : جماليات الصوت والتعبير الموسيقى ص ١٢٥ .
(4) See for example: Heal Margret(ed) Music and physiotherapy, London 1993.
(٥) جان برتلمي : بحث في علم الجمال ، ترجمة د. أنور عبدالعزيز و د. نظمي لوقا ، ص٣١٨، دار النهضة مصر عام ١٩٧٠م.

وجذور الموسيقى متغلغلة في تربة الواقع الفعلي ، فهي نتاج البشرية ، حين تعلو على التجربة ؛ إذ تتبلور المشاعر في أنغام حسية وإيقاعات متحركة تنقلنا إلى قمم شفافة من النشوة الوقتية ، وللموسيقى القدرة على تخليصنا من القلق والهموم، وهي وسيلة للاتصال تفوق فعاليتها وقدرتها على الإثارة الانفعالية كل صور التعبير الأخرى التي استخدمها الإنسان ، لكي ينقل بها مشاعره وأفكاره إلى الآخرين[١] .

بل ونستطيع أن ندرك من خلال موسيقى شعب من الشعوب – إذا كانت صادرة عن أصالة وصدق – صورة دقيقة ترسم ملامحه ودرجة رقيه. كذلك تقوم الموسيقى بدور مهم في التقريب بين الشعوب؛ لأنها تنفذ إلى طبائع الجماعات البشرية المختلفة ، وتستخرج منها مكنونها ، وتكشف للآخرين عن جوهرها[٢] .

«والموسيقى تبدأ من حيث تنتهي قدرة الألفاظ على حمل المعاني والأفكار»[٣] ولم يقم شيء في عصرنا الحديث في التعريف بمزاج الإنسان الإفريقي وطبعه مثلما نجحت الموسيقى ، حينما تسربت إلى الموسيقى الغربية المعاصرة وألفها العالم كله .

وهكذا عجزت أرفع الوسائل الاجتماعية والأساليب الفكرية عن التعريف بما نجحت في تحقيقه مجموعة من الأنغام والألحان الإفريقية ، وذلك شاهد جديد على أن الموسيقى تبدأ من حيث تنتهي قدرة الألفاظ على حمل المعاني والأفكار ، فهي الوسيط الذي يأسرنا بدعوتنا إلى بحره الزاخر بالخلق والإبداع، بحر اللانهاية الذي يتلاقى فيه البشر بلا شتات[٤] .

ويمكن القول بأن مجتمعات عديدة في الماضي والحاضر ، قد أدركت العلاقة بين اللغة المنطوقة من جهة ، والغناء والإنشاد من جهة أخرى ، على أن هذه العلاقة توازي العلاقة بين ما هو مستمر وما هو منقطع . وهذا يعادل القول في نطاق الثقافة ، إن الغناء أو الإنشاد يختلف عن اللغة المنطوقة مثلما تختلف

(١) راجع : جوليوس بورتنوي: الفيلسوف وفن الموسيقى ، ترجمة د. فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ص٢٣٥ عام ١٩٧٤م.
(٢) د. ثروت عكاشة : الزمن ونسيج النغم ، ص١٠ مصر ١٩٨٠م .
(٣) السابق ، ص١١ .
(٤) السابق ، ص١١ .

الثقافة عن الطبيعة[١] .

ومن زمن بعيد اعتبرت الموسيقى علمًا وفنًا في نفس الوقت . لقد كانت ضمن العلوم الرياضية التي كانت بدورها من مباحث الفلسفة ؛ حسب تصنيف العلوم عند المسلمين نقلاً عن الإغريق[٢] . وقد اهتم «إخوان الصفا» بالموسيقى فصنفوا رسائل أفادوا فيها من فيثاغورث مؤسس الموسيقى النظرية . كما ألف فلاسفة الإسلام .. من أمثال الرازي والكندي والفارابي وابن سينا مصنفات مهمة ، وقدموا شروحًا ضافية لمؤلفات الإغريق[٣] . وعلى المستوى الفني أطلق المسلمون على الموسيقى اسم (الغناء) ومزجوا بين الألحان الفارسية وبين المؤثرات النظرية الإغريقية ووظفوا ذلك لخدمة أغراض حياتية ، ففضلاً عن الوظيفة الترفيهية وظفها الرازي في علاج الأسقام النفسية ، واعتبرها ابن سينا وسيلة من وسائل حفظ النوع[٤] ، ونظر إليها باعتبارها «تطهيرًا للنفس والتجاوز عن الذنوب ، حسب قول صاحب «العقد الفريد»[٥]. ولا غرو ؛ إذ وظفت بالفعل في مجالس اللهو والمجون ، كما وظفت بالمثل في أذكار الصوفية»[٦] .

الموسيقى: المصطلح والدلالة :

يعني مصطلح «موسيقى» عند علماء الموسيقى ذلك الفن أو العلم الذي يجمع الأصوات البشرية أو الأصوات الآلية، أو كليهما، وما يصدر عنهما من نغم لكي تكون تشكيلة متنوعة من التعبيرات الجمالية أو المشبعة للعاطفة ، تنبع من نظام عقائدي كامن في أساس ثقافة معينة .

وتمتد مظلة هذا التعريف عادة لتشمل كل أنواع التعبيرات الجمالية السماعية بغض النظر عن وظيفتها أو سياق أدائها. ويأتي المصطلح العربي المرادف لهذا المفهوم مقارنًا للمصطلح الغربي - سواء في كتابات علماء الموسيقى البشرية أو الدارسين للحضارة الإسلامية، وأحيانًا عند المسلمين أنفسهم المختصين منهم والعامة .

(١) صفوت كمال : المأثورات الشعبية والإبداع الفني الجمالي ، ص٢٣٦ عالم الفكر جـ٢٤ العدد ١ الكويت ديسمبر عام ١٩٩٥م.

(٢) أنور الرفاعي : تاريخ الفن عند العرب والمسلمين ص١٨٨ .

(3) Ettinghausen R: The Decorative art and painting their character and scope 290.

(٤) أنور الرفاعي : تاريخ الفن عند العرب ص١٩٠ .

(5) Ettinghaysen: op. Cit. P.290.

(٦) أنظر دراسة بكتاب The legacy of Islam نقلاً عن محمود إسماعيل : الفنون الإسلامية بين الإقطاع والبورجوازية» مجلة القاهرة العدد ١٨١ ديسمبر عام ١٩٩٧م .

وقد انتقل مصطلح «الموسيقى» من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية على يد المسلمين الذين عاشوا من القرن الثامن حتى القرن العاشر ، عبر التاريخ الإسلامي[1] ، ولكن أفراد المجتمع المسلم لم يعتبروه مرادفًا للمعنى ا لسابق الإشارة إليه إلا حينما استخدموه بمعناه الواسع الذي يفسح المجال لتأويلات مختلفة ، بينما لجأوا إليه في أغلب الأحيان للدلالة على نماذج معينة من الأنماط الحياتية الدنيوية ، كما تظهر في ثقافتهم .

وليس هناك مصطلح عربي آخر يمكن اعتباره مرادفًا لمصطلح الموسيقى كما يرد بمعناه الجامع في اللغة الإنجليزية: فلفظ (الغناء) لا يشمل كل أشكال الموسيقى التي تعتمد على الآلة فقط ، ولكنه قد استخدم أحيانًا للدلالة على كل (الموسيقى الدنيوية) سواء قام بأدائها المطربون أو العازفون على الآلات أو كلاهما معًا ؛ ولذا فإنه بمعناه هذا قد سبق كل الأنماط الدينية . بينما يدل «السماع» على الموسيقى الآلية أو الصوتية التي ترد في حلقات الذكر عند الصوفية أو إخوان الصفا ، ولكنه غالبًا لا يشمل نمط الموسيقى الذي يظهر في مقامات أخرى دينية كانت أو دنيوية .

وهذا يدل على سمة فريدة اختصت بها هذه الثقافة في فهمها للفن الموسيقي، ذلك الفهم الذي قام بدور أساس في تحديد سمات هذا الفن . إن الأنماط التي اعتبرها الغرب تندرج تحت مظلة الموسيقى لم تكن كذلك في المجتمع المسلم . بل إن الثقافة الإسلامية قد أمدتنا بتسلسل هرمي لدرجات التعبير في فن الصوت أو ما يمكن أن يطلق عليه (هندسة الصوت)، وهذا التسلسل - كما تشير إلى ذلك باحثة معاصرة[2] - رغم أنه لا يتسم بالوضوح والصراحة فإنه قوي الدلالة في مضمونه . ويعطينا هذا التسلسل القدرة على الفصل بين الأنماط التي تتمتع بالتحبيذ والتقدير في فئة ، والأنماط والمناسبات غير المستحبة في فئة أخرى باعتبارها محل جدل أو استهجان.

وقد كتب ابن تيمية يقسمها بين محرم ومكروه وواجب ومستحب[3] . والمتصفح للكتابات الإسلامية لن يجد

(١) انظر مادة «الموسيقى» في مرجع الفاروقي ، مصر عام ١٩٨١م .

(٢) د. لويز لمياء الفاروقي: الموسيقى والموسيقيون في ميزان الشريعة ، ترجمة د. محمد رفقي محمد ، مجلة المسلم المعاصر العدد ٤٣ عام ١٩٨٥م .

(٣) انظر ابن تيمية: كتاب السماع والرقص، الرسائل الكبرى جـ٢ص٢٩٥-٣٣٠، مكتبة صبيح، القاهرة ، بدون تاريخ.

صعوبة في تبين نوع من الإدراك للأثر الذي يمكن أن تتركه الموسيقى على المجتمع المسلم وعلى أفراده وعلى القيام بالواجبات الدينية .

ولم يخل عصر من العصور الإسلامية أو إقليم من أقاليم العالم الإسلامي من أفراد يكرسون وقتهم في سبيل مجالات متنوعة من التعبير الموسيقي أو يمارسونها فعلاً . ولكن الإسلام والمسلمين وضعوا قيودًا على ممارسة أنماط معينة من الفن الموسيقي ، بينما أيدوا واستنبطوا أنماطًا أخرى . ووصلت هذه التفرقة حدًّا جعلهم لا ينظرون إلى الكثير من الأنماط المستحسنة لديهم باعتبارها موسيقى خشية اختلاطها أو ارتباطها بالأنماط الممنوعة في فن التنغيم الصوتي(١) .

اهتمام العرب والمسلمين بالموسيقى:

يعتبر اهتمام العرب بالموسيقى اهتمامًا قديمًا ؛ لارتباط الشعر العربي بالبحور والإيقاعات الموسيقية المرتبطة بهذا الشعر ، والذي يعتبر من ناحية مجال العبقرية العربية قبل الإسلام، ولارتباط الموسيقى باللغة العربية التي هي في الأساس لغة موسيقية تعتمد على الأذن والسماع من ناحية ثانية لارتباطها بالقرآن الكريم الذي يحدث ترتيله إيقاعًا موسيقيًّا تتردد أصداؤه بين القارئ والسامع ، وهو وجه من وجوه القرآن الكريم المعجز .

ومن هنا لم يكن غريبًا أن يحث رسول الله ﷺ بعض الصحابة على ترتيل القرآن الكريم وتلاوته بصوت جميل ، فإن لذلك وقعًا كبيرًا وتأثيرًا شديدًا في النفس، فقد كان أبو موسى عبد الله بن قيس الأشعري رجلاً حسن الصوت بالقرآن ، حتى لقد قال رسول الله ﷺ : «يا أبا موسى لقد أوتيت مزمارًا من مزامير آل داود» ، يعني أنه أوتي صوتًا حسنًا بالقراءة كصوت داود، ومن كان له مثل صوته من أهله وذويه .

وكان رسول الله ﷺ ربما استمع لأبي موسى من حيث لا يشعر بمكانه منه ، فقد قال - صلوات الله عليه - ذات يوم : «لو رأيتني يا أبا موسى وأنا أستمع قراءتك البارحة ، لرأيت أمرًا يسعدك أن تراه» فقال أبو موسى : «أما أني لو علمت بمكانك يا رسول الله لحبرته لك تحبيرًا» يعني لحسنته لك

(١) د. لويز لمياء فاروقي، المرجع السابق .

تحسينًا وزينته لك تزيينًا .

وهذه الكلمة من أبي موسى تدل على أنه – رضي الله عنه – كان يستطيع أن يتلو القرآن بما هو أحسن من المزامير لو أنه أراد المبالغة في التزيين والتحسين ؛ لأنه كان قد تلا مثل هذه التلاوة المشجية ، ولم يكن قد بلغ حد استطاعته(1) .

ومن هنا لم يجد المسلمون غضاضة في الاهتمام بالموسيقى والغناء ، خاصة عندما تكون طريقًا إلى تهذيب النفس ، أو مصاحبة لمناسبات اجتماعية ودينية عزيزة، وقد بلغ اهتمامهم بها أن أجادها الخلفاء والأمراء ، كما يحدثنا التاريخ ، فقد كان الخليفة الواثق بن المعتصم ملحنًا ومطربًا مشهودًا له بالإجادة حتى من إسحاق الموصلي الذي لم يكن يشهد بالإجادة لأحد في الغناء والتلحين.

وكان الواثق يقول عن الغناء : «إنما هو فضلة أدب وعلم مدحه الأوائل ، وكثر في مكة والمدينة». ويشير بذلك إلى أن الغناء العربي المتقن الذي كان ثمرة المجتمع الإسلامي الأول، إنما نشأ في مكة والمدينة ، وكانت نشأته عندما كان العمال الفرس والروم يشيدون الحرم المكي وهم يغنون ، فأخذ عنهم المغنون العرب وجددوا الغناء العربي بما أخذوه عنهم . ولم يحدث قط أن نهى أحد من حكام مكة العمال الفرس والروم عن الغناء في أثناء تشييدهم أبنية المسجد الحرام ، أو قصور سكان مكة والمدينة .

ولما اكتمل فن الغناء العربي في أوائل الدولة العباسية صار اكتماله من أعظم الأدلة على ثبات الدولة وازدهارها ، ثم انحدرت الدولة وتزعزع كيانها فانحدر معها فن الغناء وتدهور. وقد لاحظ ابن خلدون الظاهرة التاريخية ، فقال في مقدمته المشهورة «أول ما ينقطع في الدولة عند انقطاع العمران صناعة الغناء».

والعمران الذي يقصده ابن خلدون هو حضارة الدولة وتطورها العلمي والأدبي والثقافي والسياسي والاجتماعي. فإذا بقي كل هذا قائمًا ، بقيت صناعة الغناء مزدهرة ، وإذا تضعضع كانت صناعة الغناء أول ما

(1) د. الشيخ أحمد حسن الباقوري : تحت راية القرآن ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، العدد ١١ مصر عام ١٩٩٦م.

يختل ثم ينقطع من ضروب النشاط الإنساني في الدولة. وقد أثبتت التطورات التاريخية صحة رأي ابن خلدون في جميع الأحوال .

مستويات الموسيقى :

وتأتي التلاوة المجودة للقرآن الكريم على قمة التسلسل الهرمي للتعبيرات الموسيقية أو أنماط هندسة الصوت ، حائزة على أعلى درجات الأهمية والقبول . وعلى مر القرون لاقى هذا التغني المنفرد المرتجل بالصوت القبول التام والتأييد المنقطع النظير - فعلى مدى أربعة عشر قرنًا ظلت قراءة القرآن الكريم تؤدى مع بعض التنوع في الأسلوب تبعًا للفرد والإقليم - دون أن تتخطى هذه النماذج حدود الطريقة التي خضعت للرقابة الصارمة من قبل المسلمين ذوي الشأن بعد أن ظهر الإسلام .

كما ألفوا العديد من الكتب تنكر وتستنكر أي تحوير في السمات الأصلية للترتيل القرآني وتحول دون أية سمات تدخل عليه من المحتوى الموسيقي الوطني للأجناس المتنوعة التي تتشكل منها الأمة الإسلامية .

كما أن وجود إحساس داخلي بالقيمة الجمالية الدينية متسمًا بالرهافة والتصميم ، وقف حائلاً دون إقحام أيٍّ من المتغيرات في طريقة أداء هذا الترتيل ومحتواه . تلك التغيرات التي قد تقلل من اتساقه مع المتطلبات الدينية الجمالية التي تحدد تطوره . ولم يحدث أن اعتبر المسلمون هذا الترتيل ضربًا من ضروب الموسيقى رغم تطابقه مع كل مواصفات التعريف التى أشرنا إليها سابقًا . ودون أن ينكر أي منهم أن ترتيل القرآن يعتبر أسمى مثل في «هندسة الصوت » وهو المصطلح الذي استخدمناه الآن للدلالة على فئات الفن الصوتي المنغم[١] .

وهناك أيضًا أنماط أخرى من الصوت لم يرتب المسلمون فيها كأنماط شرعية من أنماط «هندسة الصوت» التي ظهرت في الثقافة الإسلامية ، ومع ذلك لم ينظروا إليها باعتبارها «موسيقى» . فعلى سبيل المثال يقترب الآذان من الترتيل القرآني - وإن كان دونه ، على ذلك التسلسل الهرمي - ذلك الآذان الذي يتغنى به خمس مرات يوميًّا ويشترك مع التلاوة القرآنية في كثير من السمات في الأداء . وكذلك تهليل الحجيج وما يتغنون به من مديح لله

(١) لمياء الفاروقي السابق .

تعالى أو النبي محمد ﷺ ، وتندرج ثلاثة مستويات أخرى بين أشكال التعبير الموسيقى تعتبر حلالاً ، أي تلك التى لم تتغير تجاه شرعيتها ، أولها: تشمل ضروب الموسيقى العائلية وموسيقى الحفلات، مثل أهازيج النوم للأطفال وأغاني النساء ، وموسيقى الأعراس والاحتفالات الدينية والعائلية . وكلما التزمت هذه الموسيقى بالمثل الأخلاقية والجمالية للمجتمع زادت درجة تقبلها كنموذج لهذه الفئة من التعبير الموسيقى، ويطلق على المستوى الثاني منها في هذا التسلسل الهرمي «الموسيقى المهنية» وتشمل أغاني القوافل (مثل الحداء والرجز والركبان) وترانيم الرعاة وأناشيد العمل . وتجمع آخر هذه المستويات موسيقى الحرب الجماعية التي تستخدم لتحميس الجنود في المعركة ، كما تستخدم في الاحتفالات الشعبية(١).

وتعتبر هذه المستويات الثلاثة الأخيرة ذات طابع دنيوي في أساسها وتجتمع داخل دائرة الحلال في تقسيمنا الهرمي مع أخرى تأتي دونها كنموذج من الموسيقى مقابل الفئات الأخرى التي تأتي على قمة هذا التسلسل باعتبارها ليست من الموسيقى ؛ ومع ذلك لم تتعرض لاستنكار الدين أو الناس .

ورغم أن المسلمين لم يعتبروا هذه الأنماط المتدرجة على المستوى المتدني من المجموعة الحلال على نفس المستوى من التقدير مثل التجويد القرآني إلا أنهم يتفقون على أنها تعبيرات فنية صوتية تدخل ضمن دائرة الحلال ، وتجد الدليل على ذلك في تراث الحديث في كتابات أئمة المدارس الفقهية الأربعة وعلماء المسلمين المعروفين .

وعلى قمة هذه المجموعة التى تشكل القسم الثاني تأتي الأنماط الارتجالية التى تعتمد على العزف الحر على الآلات أو الأصوات المنغمة ، مثل الليالي والتقاسيم والاستخبار ، وتلي هذه الأنماط الارتجالية الأغاني الموزونة والجادة مثل الموشحات والأدوار وبعض أشكال التصانيف .

ثم تأتي الموسيقى المرتبطة بأصول جاهلية غير إسلامية على مستوى دون ذلك ، وتشمل أنماط الموسيقى التى لم يقرها جمهور العلماء لارتباطها بتراث الجاهلية أو الوثنية وما يحييه من أفكار

(١) انظر . Farmer, Henry tabl Khana. Encyclopedie de Islam supplementary Volume, 232 - 237

وممارسات .

وفي الدرك الأسفل من هذا التسلسل الهرمي تأتي الموسيقى المثيرة للشهوات التي يرتبط أداؤها بالممارسات المنكرة والتي يعتقد باستثارتها للأفعال المحرمة مثل شرب المسكرات والفسق والفجور وغيرها ، وقد أجمع المسلمون على رفضها .

ويمكننا أن نجد معيارًا في الترتيب السابق حيث نجد مدى التوافق أو الاختلاف بين كل نمط منها وبين النموذج الأصلي للتجويد القرآني . فكلما زاد مقدار ما يستقيه من هذا التجويد القرآني ، أي نمط من أنماط التعبير الموسيقى لبناء أساسه الديني أو الشعري أو الموسيقي ، زادت درجة قبوله وشرعيته ، وكلما زاد مقدار بعده عن هذا النموذج زادت درجة تعرضه للتقويم من جانب الإحساس الداخلي الجمالي في المجتمع الواعي أو تضمينه في مستوى أدنى من القبول والتقدير ، حيث يشكل القرآن الكريم في صيغته المكتوبة والمقروءة أعلى نموذج وأسمى معيار للإنتاج الجمالي في الثقافة الإسلامية[1] .

التأليف الموسيقى العربي :

وأول كتاب عربي عن الأصوات والغناء ظهر في العصر الأموي عنوانه «كتاب النغم» مؤلفه يونس الكاتب سبق « أبا الفرج الأصبهاني» في التأليف عن الغناء والموسيقى بمائتي عام على الأقل . وبعد « كتاب النغم» ألف يوسف كتاب «القيان» أي كتاب «المغنيات» .. ثم تدفقت الكتب العربية عن الغناء والمغنيين حتى امتلأ به العصر العباسي من بدايته إلى نهايته ، ومن أشهرها كتب الخليل بن أحمد والكندي والفارابي وصفي الدين عبد المؤمن الأرموي .

ويتعذر إحصاء ما كتبه غير هؤلاء من الموسيقيين والعلماء والأدباء ، فقد ضاع كثير منه ، أو بددته عوادي الزمان. ولا ننسى كثرة من المؤلفات النقدية التي كتبت حول الغناء، سواء بالقبول له والتحليل لممارسته وتعلمه ، أو بالرفض له والإصرار على تحريمه ، ومن أشهر هذه المؤلفات الأخيرة «رسالة السماع والرقص والصراخ» لابن تيمية ، وكتاب «كف الرعاع .. عن محرمات اللهو والسماع » لابن

(١) Faruqi, Lois Ibsen the Nature of Musical art islam culture 1974

حجر الهيثمي .

وقد اهتم المستشرق البريطاني هـ . ج. فارمر في كتابه القيم « تاريخ الموسيقى العربية » بالإشارة إلى عشرات من مؤلفات العلماء والفقهاء عن الغناء والموسيقى . والتى مازالت مخطوطة حتى اليوم أو التى فقدت و لم يبق منها إلا عنوانه واسم مؤلفه في فهارس الكتب المفقودة[١] .

ويبدأ المستشرق مؤلفه بالإشارة إلى الفارق الكبير بين الموسيقى الشرقية التي تفهم أفقيًّا والموسيقى الغربية التى تفهم رأسيًّا ، كما تتميز الأولى بالنغم والإيقاع والزخرفة الصوتية ، وهي الأمور الغريبة على الأذن الغربية . وقبل القرن العاشر لم يكن الفارق كبيرًا؛ إذ كان للجميع السلم الموسيقى الفيثاغوري السامي الأصل ؛ والمبني على موسيقى الأجرام السماوية وتناغم الأعداد ؛ حيث لا يعرف التلحين ، وقد بدأ الاختلاف عندما أصبح للعرب طريقة للقياس الموسيقى ، وفكرة عن التلحين[٢] .

وهكذا كان لبلاد الحجاز في مطلع الإسلام موسيقى ذات قياس يُعرف بالإيقاع ، ومع أن العرب تبنوا في ذلك الوقت المبكر ، نظرية جديدة في الموسيقى على يد «مسجاح» (٧١٤م) تحوي عناصر فارسية وبيزنطية على أسس عربية خاصة، فإنها ظلت فيثاغورية الطابع، وبقيت كذلك إلى سقوط بغداد (١٢٥٨م) رغم ما قام به «إسحاق الموصلي» (٨٥٠م) من تغيير في شكلها الفيثاغوري . ولقد كتب البقاء للنظرية القديمة بفضل تراجم أرسطو ، وأرسطو كزينوس ، وإقليدس وبطليموس . ورغم الاقتباس فالمعروف عن الكندي (٨٧٤ م) والأصفهاني (٩٦٧م) وإخوان الصفا (القرن ١٠م) أن الطرق العربية والفارسية والبيزنطية في الموسيقى كانت مختلفة . وإذا كانت الأفكار الفارسية والخراسانية هي التي سادت في القرن الحادي عشر ، فإن الفضل يرجع إلى موسيقى نظري وهو «صفي الدين عبد المؤمن» (١٢٩٤م) الذي أدخل ورتب نظرية جديدة مقننة وقبل نهاية العصور الوسطي نال سلم الموسيقى آخر رضاء الجماهير ، وهو يمثل ـ حاليًا ـ في : ربع النغم ، أو المقام عند عرب الشرق .

(١) كمال النجمي : تراث الغناء العربي ص ٤١ – ٤٣ الهيئة المصرية العامة ١٩٩٨ م .
(٢) هـ . ج . فارمر : تاريخ الموسيقي العربية ص ٣٥٦ انظر تراث الإسلام .

أما عن مزاولة الموسيقى فهي أمر أساسي بالنسبة للعربي ، فالموسيقى تصاحبه من المهد إلى اللحد ، من : الغناء لتنويم الطفل حتى الندب والرثاء. فلكل حال موسيقاها ، من الفرح ، والحزن ، والعمل ، واللهو ، والحرب ، والعبادة (الذكر) . وفي هذا المقام يقارن «فارمر» بين احتفاظ العربي بفتاة الغناء (القينة) واحتفاظ الرجل الأوربي في البيت بـ (البيانو) وذلك أن الغناء الصوتي محبب لدى العرب أكثر من الموسيقى الآلية ، ربما بسبب حبهم للشعر ، وما شاع من كراهية بعض فقهاء الإسلام للملاهي (آلات الموسيقى) .

واللحن عند العرب أشبه بالإيقاع ، وزخرفته كثيرًا ما تتضمن ضربات إيقاعية ، هي المقدمة التى تعرف باسم «التركيب» والآلات المصاحبة كانت لا تتغير أبدًا ، وهي : العود والطنبور والقانون أو الناي . أما أهم أشكال الموسيقى فهي « النوبة » المركبة من أصوات حلقية وآلية ، متتالية في حركات متنوعة ، وكل ذلك يعني أن الموسيقى العربية هي موسيقى الأعداد الصغيرة ، موسيقى القاعة الصغيرة ، وليست «أوركسترالية» .

أما موسيقى الهواء الطلق فهي : الحربية ، والموكبية ، وفيها تستعمل الآلات المناسبة من : الزمن أو السرناي، والبوق ، والنفير ، والطبل ، والنقارة ، أو القصعة . وهكذا كان للموسيقى أهمية عسكرية ؛ إذ صارت جزءًا من التكتيك الحربي ، كما كان لكل أمير جوقته التى تعمل ، خاصة أثناء النوبة ، ورغم ما قيل في كراهية الموسيقى ، فلقد اعترف بفوائدها ، فالصوفية مثلاً نظروا إليها كوسيلة من وسائل الكشف التى يوصل إليه عن طريق الانجذاب ، وعن طريقها نظم الدراويش إيقاعات الذكر[1] .

والحقيقة أن العرب جعلوا من صناعة الآلات الموسيقية فنًا رفيعًا . فهناك رسائل في صناعتها ، كما اشتهرت مدن بذلك ، مثل : أشبيلية . وهناك دلائل كثيرة على أن العرب كانوا محسنين ومبتكرين للآلات الموسيقية . فالفارابي (٩٥٠م) يقال: إنه مبتكر الرباب والقانون ، والزنام (القرن٩) رسم آلة هوائية تسمي ناي زنامي أو زولامي ،

(١) السابق ص ٣٥٩ ، ٣٦٠ .

وزلزل (٧٩١م) الذي كانت له طريقة موسيقية أدخل العود (الشبوطي) . ولقد أحسن الحكم الثاني (٩٧٦م) البوق ، وأضاف زرياب (القرن ٩م) إلى العود وترًا خامسًا . واشتهر العباس وأبو المجد (القرن ١١م) بصناعة الأرغن. أما صفي الدين عبد المؤمن (١٢٠٤م) فقد ابتكر القانون المربع المسمي «بالنزهة» وآلة أخرى تسمى «المغني» .

ورغم وجود بعض مدونات موسيقية من القرن التاسع المبكر ، فإن التأليف الموسيقي كان سماعًا بالأذن . وبعض المؤلفين كانوا يدعون ـ مثل الشعراء ـ أن الإلهام اللحني يأتيهم عن طريق الجن . وفي الأدب الموسيقي الغني كانت هناك قصص ومجموعات في : الأغاني ، وكتب الآلات الموسيقية ، وقانونية الموسيقي وجمالياتها ، وتراجم لحياة المغنيين والموسيقيين وسيرهم .

ـ وأكبر من كتب في الموسيقى : المسعودي (٩٥٧م) في مروج الذهب ، والأصفهاني (٩٦٧م) في الأغاني . وفي الغرب نجد كتاب «العقد الفريد» ، لابن عبد ربه (٩٤٠م) ، كما ألف يحيي الخدج المرسي (القرن ١٢) كتابًا في الأغاني تقليدًا لكتاب الأصفهاني .

أما أصحاب النظريات الموسيقية، فأولهم يونس الكاتب (٧٦٥م) ويأتي بعده «الخليل بن أحمد» صاحب العروض (٧٩١م) ثم إسحاق الموصلي (٨٥٠م) الذي كان مجددًا صاحب مذهب ومخترع إيقاعات وألحان . وبفضل حركة الترجمة عرف العرب مؤلفات اليونان القديمة في الموسيقى وعلم الصوت، ومن ذلك مبادئ النغم ، وكتاب الإيقاع لارستوكزينوس ، وكتاب مقدمات النغم وتقسيم القانون لإقليدس ، وكتاب الموسيقى لنيقوماكوس ، وكذلك رسالة بطليموس في النغم .

وممن كتب في الموسيقى النظرية المتأثرة باليونان فيلسوف العرب الكندي (٨٧٤م) وكان له سبع رسائل في نظرية الموسيقى . وتحدث فيها عن الأصوات وأبعادها وأجناس المقامات وأنواع الألحان، وأثبت أن الغناء العربي فن قائم بذاته ليس هو بفارسي ولا رومي ، بالرغم من أن العرب اقتبسوا بعض طرائق هؤلاء القوم في النغم ، كما أخذوا عنهم استعمال «العود» .

لكن العود في أيدي المغنين العرب استعرب تمامًا وصار مختلفًا عن عيدان

الفرس والروم . ويقول الفيلسوف الكندي : « لكل أمة في آلة العود طريقة ليست لغيرها من الأمم» . ولقد ضاعت كثير من مؤلفات الكندي . ولم يبق منها إلا ثلاثة كتب ، وبعض مخطوطات ما زالت في متاحف أوربا[١].

ويأتي بعد الكندي ثابت بن قرة (٩٠١م) والرازي (٩٢٣م) ثم قسطا بن لوقا (٩٣٢م)، وأكبر النظريين العرب هو الفيلسوف الفارابي (٣٣٠هـ) صاحب كتاب الموسيقى الكبير ، الذي ينص على أن سبب تأليفه للكتاب هو ما وجده من النقص والغموض في أعمال اليونان الموسيقية ، كما وجدها في الترجمات العربية ؛ ولذلك أتى كتابه هذا شاملاً لجميع أنحاء الصناعة النظرية والعملية ، وهو مخطوط ضخم له شهرة عالمية في الأوساط التي تعنى بدراسة الموسيقي العربية؛ نظرًا لغزارة مادته وقوة أسلوبه والمذهب المنفرد الذي سلكه المؤلف في تصنيفه[٢] .

وقد حكى الناس عن الفارابي أساطير اقترنت بأنه أول من اخترع العود ، وأنه اخترع آلة كانت إذا حرك أوتارها بطرائق معلومة عنده أحدثت نغمًا لا يتمالك الإنسان عند سماعه من الضحك . ولعل الذين أشاعوا عنه هذه الطرائف ، ربما نظروا في كتابه هذا ، عن آلة قديمة وصفها الفارابي بأنها مستطيلة الشكل توضع عليها مسطرة مقسمة لقياس الأبعاد الصوتية في أجناسها المختلفة ، ونحن لم نجد ما يدعونا إلى تصديق هذه الروايات عنه . غير أن الذي لا شك فيه أن الفارابي كان يزاول هذه الصناعة بالفعل ، فأمكن له تعريف مبادئ هذا العلم والإحاطة بجميع نواحيه ، فكان ينتقل بين موضوعاته انتقال خبير عالم بالصناعة العملية ، فجاء كتابه في علم الموسيقى شاملاً كاملاً[٣] .

وللإمام الغزالي (٥٠٥ هـ/ ١١١١م) رأي مهم في الموسيقى، فقد رأى أن القلب الإنساني ينطوي علي أسرار وأحوال ، وأن الألحان والأنغام هي التي

---

(١) كمال النجمي : تراث الغناء العربي ص ١٢ .

(٢) وقد قام بتحقيقه والتعليق عليه الأستاذ غطاس عبد الملك خشبة العضو الفني بمعهد الموسيقى العربية بالقاهرة ، وراجعه وصوره د.محمود أحمد الحفني بوزارة الثقافة والإرشاد القومي ، انظر : الموسيقى الكبير للفارابي ، عرض وتحليل د. محمود أحمد الحفني ، الهيئة العامة للكتاب ، مصر عام ١٩٩٥ م .

(٣) السابق ص ١٦ .

تظهر تلك الأحوال ، وذلك من خلال التشابه الإيقاعي بين الأنغام الموسيقية والأحوال النفسية ، وحدد كذلك أنواعًا من الموسيقى لها تأثير الترقي والتهذيب على النفس والحث على الشجاعة والقتال؛ حيث قال : «إن في أعماق النفس الإنسانية شوقًا نحو شيء عظيم مجهول ؛ والموسيقى هي التى تحرك هذا الشوق وتؤججه[1]».

وقد تحددت نظرية للفن عند الغزالي في كتاب «آداب السماع والوجد» من « إحياء علوم الدين» حيث فند حجج المنع والتحريم للغناء والموسيقى ، ووحد بين النفس السوية وتذوق الفنون الجميلة حين قال : « من لم يحركه الربيع وأزهاره ، والعود وأوتاره ، فهو فاسد المزاج ليس له علاج»[2] .

ومن الجدير بالذكر أن الذي يحدد طبيعة الموقف تجاه الموسيقى قبولاً أو رفضًا هو السياق أو المقام الذي يتم فيه الأداء الموسيقى ، وهناك عوامل ثلاثة تحدد هذا السياق، أوردها الغزالي في سجع لطيف « الزمان ، والمكان ، والإخوان» أي وقت الممارسة وزمانها وإخوان المنادمة فيها[3] .

وحين أورد الغزالي «زمان » الأداء الموسيقى باعتباره عنصرًا هامًّا لتحديد شرعية الموسيقى والموسيقيين ، إقرارًا أو إنكارًا ، فإنه قد عرض لأمر ذي شقين، الشق الأول يعتبر أهمية الزمان على أساس أنه إذا ما اعترض الأداء أو الاستماع بالنمط الموسيقى زمانًا مخصصًا لتحقيق هدف ديني أسمي (مثل الصلاة أو رعاية الأسرة) فهو من الأمور المفسدة التي يجب اجتنابها .

والشق الثاني يكمن في استناد هذا التبرير على الإجماع بين المسلمين على أن الحياة ليست عبثًا ولا يجب أن نخصص سوى وقت قصير للمتعة الزائفة؛ ولذا فإن الغزالي يرى أن الفرد ـ سواء كان مؤديًا لنمط موسيقى أو مستمعًا له ـ إذا ما أعطى جل وقته للاستماع انقلب الأمر من لهو بريء إلى زيغ جريء[4] . وشدد الكُتّاب الآخرون تشديدًا مماثلاً على أهمية الممارسة المحددة .

ويأتي اعتبار «المكان» للدلالة على اقتناع المسلمين الصريح بأن الحكم

(١) الغزالي : إحياء علوم الدين ج٢ ص ٢٤٤ ـ ٢٤٧ .
(٢) السابق ج٢ ص ٣٤٢ .
(٣) الساق ج٢ ص٣٠١ .
(٤) السابق ج٢ ص ٢٨٣ ، ٣٠١ .

على الموسيقيين بالصلاح أو الطلاح يعتمد على سياق الممارسة أو المقام الذي تم فيه الأداء؛ حيث تتساوى درجة الأهمية المعطاة لمقبولية المكان الذي يحدث فيه الأداء الموسيقي مع الدرجة المعطاة للمناسبة التي ارتبطت به في تكوين حكمنا على من يقوم بهذا الأداء أو من يستمع إليه .

ثم يأتي العامل الأخير وهو «الإخوان» أو الرفاق في الأداء أو الاستماع، فإذا ما تسبب هذا الأداء أو الاستماع في وضع الفرد في صحبة الأخيار والكرام فلا غبار عليه ولا ضرر منه ، ولكنه إن تسبب في وضعه في صحبة تلهيه عن الواجبات الدينية أو المسئوليات الاجتماعية أو ينتج عنه انتقاص من وضعه الأدبي فقد وقع هذا العمل في دائرة المحظور بغض النظر عن ماهية الأداء الموسيقي في ذلك المقام[1] .

ولذلك سوف يرى الإمام الشيخ عبد الغني النابلسي فقيه المذهب الحنفي في القرن ١٧م ، وكذلك الشيخ شلتوت إمام الأزهر ، أن أي تحريم للموسيقى ورد في تراث الحديث قد ورد معه الخمر والقينات والفسوق والفجور . ومن هنا يرى كلاهما أن التحريم قد بني على مقام الأداء ومتعلقاته وليس موجهًا للموسيقى ذاتها . فالتحريم لم يبن على إنكار الموسيقى ذاتها ، وإنما على استخدامها في ظروف آثمة أو مرتبطة بالمفاسد .

ولذلك تؤكد د. لويز لمياء في بحثها السابق - ونحن نوافقها على ذلك - على أننا لا يمكننا تقويم أي عمل موسيقى إلا باعتباره كُلاًّ مركبًا من كافة خصائص الإنتاج الفني وكل المظاهر المتعلقة بأدائه، ومن خلال هذا الاعتبار بكلية العمل الموسيقي يسهل علينا فهم الأسباب الكامنة وراء التنوع الكبير في آرائه صلى الله عليه وسلم تجاه حوادث محددة من أنماط هندسة الصوت.

فإذا استعرضنا بعض المفكرين والفلاسفة المسلمين الذين اهتموا بالموسيقى فسنجد أن إخوان الصفا قد كتبوا رسالة من رسائلهم في الموسيقى ، أما ابن سينا الفيلسوف المسلم (١٠٣٧م) فلم تكن الموسيقى - على إجادته لها - إلا جزءًا من مواهبه وأعماله ومؤلفاته . وقد كشف عن معارفه الموسيقية في مقدمته لفنون الموسيقى ،

(١) د. لويز لمياء الفاروقي : الموسيقى والموسيقيون في ميزان الشريعة ، ص ١٢٣ - ١٢٥ .

وفي كتابيه الشهيرين «الشفاء» و«النجاة» .

أما أشهر النظريين في علم الموسيقى في الأندلس ، فهو ابن باجة Avempace الذي كتب رسالة في الموسيقى كان لها من الشهرة في الغرب الأوربي مثلما كان لنظرية الفارابي في الشرق الإسلامي. أما ابن رشد Av-erroes (١١٩٨م) فقد عالج نظريات الصوت في تعليقه على كتاب أرسطاليس في الروح (Deanima).

وفي تقييم هؤلاء النظريين من كتاب الموسيقى العرب ، يقرر «فارمر»[1] في كتابه الهام عن الموسيقى أن معظمهم مهرة في الرباعيات ، وأنهم كانوا حسابيين وفزيائيين . ومن الحقائق : أن التأمل النظري في الموسيقى وفي أصول طبيعة الصوت، قادتهم إلى القيام بأعمال تجريبية كثيرًا ما دلتهم على بعض الأخطاء في النظريات .

وهكذا فإن نقد «صفي الدين» لتعريفات الفارابي وابن سينا تظهر طبيعة هؤلاء الباحثين الذين لا يقبلون كلام السابقين مهما عظمت أسماؤهم ، طالما لم تكن تقاريرهم صحيحة.

فالمعروف أن النظريين أضافوا الكثير إلى أعمال اليونان ، ومقدمة كتاب الموسيقى الكبير للفارابي تعادل في الحقيقة إن لم تفق ، أي عمل وصلنا من اليونان .

أما عن وصف الآلات الموسيقية الذي قام به الكندي والفارابي والخوارزمي وإخوان الصفا فيؤكد أن العرب سبقوا أوربا في هذا المجال بعدة قرون . وعن المدرسة المنهجية التي أقامها «صفي الدين» فإنها أخرجت ما يمكن أن يعتبر أتقن سلم موسيقي أمكن تقسيمه ، كما يرى «هيوبرت باري Parry» . وإذا كان تراث العرب في الموسيقى لم يصل منه إلى أوربا إلا القليل، فمن المعروف أن موسوعتي الفارابي في الموسيقى قد نقلتا إلى اللاتينية بمعرفة يوحنا هسبا لنسيس، وجيرار الكريموني (١١٨٧م) .

كما كان للترجمات العبرية في موضوعات الموسيقى العربية أهمية خاصة في أوربا . ويظهر الأثر العربي في الموسيقى وعلم الصوتيات في أوربا العصور الوسطى في مؤلفات : المترجم «جون يسلاف» (١١٥٠م) ، وفنسان دي بوفيه (١٢٦٤م)، وايزيدور

---

(١) فارمر : تاريخ الموسيقى العربية، ص٣٦٧ .

الأشبيلي وغيره .

وكذلك الأمر بالنسبة «لروجر بيكون» (١٢٨٠م) الذي يذكر الفارابي مع بطليموس وإقليدس في فصل الموسيقى ، ويشير إلى ابن سينا في مسألة الشفاء عن طريق الموسيقى .

ورغم ما يقال من أن الأثر العربي في الموسيقى الأوربية غير واضح على أساس أن الأخذ المباشر بالسماع أهم من الاتصال الأدبي إلا أن «فارمر»[١] يثبت أن الأثر العربي يظهر في الإيقاع الذي لم يكن تعرفه أوربا . وأول من أشار إلى ذلك هو «فرانكو الكولوني» (١١٩٠م) .

ويظهر أثر الاقتباس بشكل واضح في أسماء الآلات العربية المعروفة في اللغات الأوربية مثل العود Late والرباب Rebe، والقيثارة Guitar والنقارة Nak-er[٢] .

وكذلك الزمر Zambra والطرب Tropan ، والصنوج Songas ، والنفيل Anfil وغيرها ، وتؤكد د. سيجريد هونكه على أن النوتة الموسيقية المعاصرة أصلها عربي ، والتي يقال إن الموسيقي الإيطالي «جيدفون آرينزو» قد أخذها عام ١٠٢٦م عن نشيد يوحنا[٣].

أما الدكتور أدموند[٤] ، فقد كشف عن حقيقة آمن بها ودافع عنها في عدد من مؤلفاته، وهي أن الموسيقى العربية هي أم الموسيقى الإسبانية، وأن أسبانيا هي أم الموسيقى العالمية . وأعلن المستشرق «خوليان ويبارا» أن موسيقى القرون الوسطى ترجع إلى أصل عربي ، وقال : «إذا نحن احتجنا إلى البحث في الموسيقى الكلاسيك Classique لجأنا إلى الموسيقى العربية واتخذناها سندًا . وقد أقام الأدلة على ما ذهب إليه في كتابيه (La musica de les comliges, La musica and luza) وعنده أن الموسيقى قديمة العهد ، وقد رافقت النشوء الإنساني؛ لأنها مظهر من مظاهر الحالات النفسية، وقبل دخول العرب أسبانيا لم تكن هناك سوى الموسيقى المدعوة Ficta وهي مجموعة من ألحان كنسية مأخوذة من اليونان . وكان القسس يحرصون عليها جد الحرص،

(١) السابق : ص٣٦٩ ، ٣٧٠ .
(٢) انظر سعد زغلول عبدالحميد: علوم العرب القديمة ، مجلة عالم الفكر ج٨ العدد ١ ، ١٩٧٧م .
(٣) سيجريد هونكه : شمس العرب تسطع على الغرب ، ٤٩٤ بيروت عام ١٩٨١م.
(٤) المقتطف : نوفمبر عام ١٩٨٢م ، ترجمة عقل الجر .

فلما جاء العرب وازدهرت حضارتهم تموجت أنغام الزجل والحجاز في أفق أسبانيا ، ولم تلبث أن اتصلت بها الموسيقى الشعبية واكتسبت منها روحًا جديدة ، فنشأت من ذلك الموسيقى الأسبانية ، ونحن ندعوها الموسيقى العربية[1] .

الموسيقى بين الطبيعة والفن :

الصوت الموسيقي - من حيث هو مادة موسيقية - يتميز هو نفسه بطابع فريد ؛ إذ لا يكون مستمدًا من أي شيء في الطبيعة أو وقائع العالم الخارجي. وبهذا تنفرد الموسيقى عن سائر الفنون الأخرى بطابع الاستقلال عن الطبيعة :

فمادة التصوير - علي سبيل المثال، وهي الألوان - مستمدة من الطبيعة ، والمصور لا يستقي ألوانه من الطبيعة فحسب ، بل إنه هو نفسه يتعلم منها أيضًا في ممارسته لفنه ، حينما يدرس ويتأمل ملمس الأشياء ، ومدى صلابتها وعمقها وظلالها وضوئها. وفن المعمار - وكذلك فن النحت - يستمد أحجاره ومواده ذات الكتلة والحجم من الطبيعة. والشاعر أو الأديب على وجه العموم يستخدم كلمات مستمدة من لغة وقاموس شعب ما .

وقد يقال أن الطبيعة تحفل بأصوات جميلة تبعث البهجة والمتعة في نفوسنا : كهمسات النسيم التي تداعب أوراق الأشجار أو خرير الماء في جداول الأنهار ، وقد تتخذ هذه الأصوات طابعًا موسيقيًّا أو نغميًّا كما في غناء بعض الطيور ، غير أن هذا القول غافل عن أن هذه الأصوات لا تشكل موسيقى ولا هي حتى تمثل مادة قابلة للتشكيل الموسيقي كعمل فني ؛ لأنها تنتظم أو تترابط في تشكيل معين بحيث تقدم لنا صورة كلية معبرة ، فضلاً عن ذلك فإنها تتألف من نغمات محدودة للغاية تتكرر على نحو رتيب بحيث لا تصلح كمادة موسيقية ، ولا شك أن هذه وإن لم تكن نتاجًا لوعي إبداعي بمفهومنا الإنساني للإبداع الفني ، فإنها نتاج إبداعي إلهي قصدي أراد من خلال هذه النفحات البسيطة المتكررة حث حسنا الجمالي وتنبيهه على تقدير قيمة الصوت الموسيقي والاستمتاع به جماليًّا.

لذلك فإن غاية ما يمكننا قوله هنا هو أن هذه الأصوات الجميلة في الطبيعة قد

---

(١) د. أنور الجندي : أضواء على الفكر العربي الإسلامي ، ص٧٢ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مصر عام ١٩٨٦م .

ولدت في الإنسان حسًّا موسيقيًّا أوليًّا ، تمامًا مثلما استقى من الطبيعة حسًّا جماليًّا أوليًّا ، ولكن في حين أن المصور أو النحات أو المعماري قد وجد في الطبيعة مواد يمكن أن يستخدمها في تعبيره الجمالي لم يجد الموسيقار شيئًا يستعين به سوى حسه الموسيقي الأولي، كان عليه أن يبدع بنفسه أدواته التعبيرية الخاصة[1].

ويؤكد د. سعيد توفيق على أن هناك صلة وثيقة بين الإيقاع الموسيقي والنظام الذي تسير عليه حركة الجسم وحركة الطبيعة ، فللجسم حركات إيقاعية سريعة كالتنفس بما فيها من شهيق وزفير ، وحركات بطيئة نسبيًّا ، كتعاقب الجوع والشبع ، والنوم واليقظة، وفي الطبيعة إيقاع يتعاقب فيه الليل والنهار ، وإيقاع رباعي تتعاقب فيه فصول السنة .

ومن هنا قال كثير من الباحثين بأن للموسيقى أصلاً عضويًّا أو طبيعيًّا ما دامت الحركة الطبيعية ترديدًا لحركات مناظرة لها داخل الجسم الإنساني أو في الطبيعة الخارجية ؛ مما أدى إلى تكوين ما يسمى بالحاسة الإيقاعية لدى الإنسان[2] ، وإن كل ما يعنيه هذا بالنسبة لنا هو أن الحس الإيقاعي الأولي لدى الإنسان له أصول طبيعية ، ولكن لا ينبغي أن نستنتج من هذا أن الإيقاع الموسيقي يستمد من إيقاع الطبيعة أو يكون ترديدًا له ، وإنما هو لغة فنية ابتكرها الإنسان للتعبير عن إحساسه بالإيقاعات الباطنة لانفعالاته وعواطفه ومشاعره بوجه عام.

إن الطبيعة تمد الإنسان بالحس الإيقاعي الأولي الذي يعكس مشاعره وانفعالاته إزاء الطبيعة والعالم بأشيائه ، غير أن نضج هذا الحس وتطوره يرجع إلى مدى ما يبتكره ويطوره من أدوات يتعامل من خلالها مع عالمه ، ومن بين هذه الأدوات الآلات الموسيقية بصوتياتها التي ابتكرها الإنسان ويطورها، وهو أمر يعكس بلا شك تطوره الحضاري بالمعنى الواسع[3] .

ومن هنا لا يكون غريبًا أن نجد كثيرًا من الأدباء والمفكرين الإسلاميين يهتمون

(١) د. سعيد توفيق : جماليات الصوت والتعبير الموسيقي ، ص١٢٧ .
(٢) د. فؤاد زكريا : التعبير الموسيقي ، ص٢٠ - ٢١ ، مصر ، عام ١٩٥٦م .
(٣) د. سعيد توفيق : السابق ، ص١٢٨ .

بالموسيقى والغناء، خاصة في عصر ازدهار الدولة الإسلامية ، فيحصى لنا التوحيدي في كتابه «الإمتاع والمؤانسة»[1] عددًا من المغنين في بغداد لا يتصور وجوده في بلد واحد بهذه الكثرة ، وأشار إلى اهتمام الناس خاصتهم وعامتهم بالغناء في بغداد وغيرها من عواصم الإسلام .

يقول الثعالبي : «قال بعض الفلاسفة أمهات لذات الدنيا أربع : لذة الطعام ، ولذة الشراب ، ولذة النكاح ، ولذة السماع». فاللذات الثلاث لا يوصل إلى كل منها إلا بحركة وتعب ومشقة ، ولها مضار إذا استكثر منها ، ولذة السماع قلت أم كثرت صافية من التعب ، خالصة من الضرر»، وقال : «ومن خواص السماع أنه لا يحجزه شيء ، ولأن الجمع بينه وبين كل لذة وعمل ممكن ، وأن الإبل والخيل والحمير تستطيبه، والصبيان الرضع تستلذه، والوحوش والطيور تصغي إلى الفائق منه وتفرح عليه» .

ويقول : «وكان بعض فقهاء المتكلمين يقول : قد اختلف الناس في السماع ، فأباحه قوم وحظره آخرون ، وأنا أخالف الفريقين ، فأقول إنه واجب لكثرة منافعه ، ومرافقه ، وحاجة النفوس إليه ، وحسن أثر استمتاعها به».

ونقل عن بعض الصالحين والخلفاء والشعراء والفلاسفة أقوالاً تؤيد هذا الاستحسان ومنه قول بختيشوع : «الغناء غذاء للروح ، كما أن الطعام غذاء للجسم»[2] . ومن الجدير بالانتباه أن نجد أبا حيان التوحيدي يسأل في كتابه «الهوامل والشوامل» مسكويه : «ما سبب تصاغي البهائم والطير إلى اللحن الشجي، والنغم الندي، وما الواصل منه إلى الإنسان العاقل المحصل حتي يأتي على نفسه؟» . وكما نرى ، فإنها أسئلة تدور حول المستمع وتأثره بالغناء. ويجيبه مسكويه بإجابات مطولة شارحًا ذلك ومبررًا .

وفي المقابسات يخص التوحيدي المقابسة رقم ١٩ بالحديث عن الغناء يقول : «خرج أبو سليمان المنطقي يومًا ببغداد إلى الصحراء بعض أيام الربيع قصدًا للتفرج والمؤانسة، وكان معنا أيضًا صبي دون البلوغ جهم الوجه بغيض المحيا شتيم المنظر ، ولكنه كان مع هذه

(١) أبو حيان التوحيدي : الإمتاع والمؤانسة ، جـ٢ ص١٨٣ .

(٢) أبو حيان التوحيدي : الهوامل والشوامل، ص٢٣٠ .

الصورة يترنم ترنمًا نديًّا عن جرم ترف، وصوت شج، ونغمة رخيمة، وإطراق حلو . وكان معنا جماعة من طراق المحلة، فلما تنفس الوقت أخذ الصبي في فنه، وبلغ أقصى ما عنده ، فترنح أصحابنا وتهادوا وطربوا، فقلت لصاحب لي ذكي : أما ترى ما يعمل بنا شجي هذا الصوت ، فقال : لو كان لهذا من يخرجه ويعني به ، ويأخذه بالطرائق المؤلفة والألحان المختلفة لكان يظهر أنه آية ، ويصير فتنة ، فإنه عجيب الطبع بديع الفن» .

ويتدخل أبو سليمان في الحديث فيردد القول حول الصناعة أو الفن بين الطبيعة والتحصيل ، أو الموهبة والدراسة والتثقيف ، فيرى أن الفتى قد وهب طبيعة الغناء ، وأن الطبيعة محتاجة إلى الصناعة في هذا المكان ؛ لأن الصناعة هنا تستملي من النفس والعقل، وتملي على الطبيعة . ويمضي في شرح هذا القول ، في حوار مع تلاميذه وجلسائه يستجلون غامضه ويطلبون زيادة المعرفة من معلمهم الفيلسوف[1] .

الإمام الغزالي والسماع :

ومن أجل الغناء والصوت الجميل كتب حجة الإسلام الشيخ أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ) كتابًا رائعًا عنوانه «آداب السماع والوجد» حيث رأى الغزالي أن الصوت الجميل يثمر في القلب ثمرة تسمى «الوجد» وأيقن أن السبيل إلى استثارة القلوب والنفوس هو الصوت الجميل .

وتتجلي في «آداب السماع والوجد» لمحات من شخصية الإمام الغزالي في جسارة قلبه ورجاحة عقله، وبلاغة بيانه وآرائه ، وحلاوة منطقه وذكائه ! .. لا يهوله من قالوا بتحريم الغناء ولا من أباحوا بعضه وحرموا بعضه الآخر، ولا يجد في الاستقلال برأيه حرجًا ، مادام لديه البرهان على إباحة الغناء ، ومادام قادرًا على دحض حجج القائلين بتحريمه !

وفي عصر الغزالي ملأ المتصوفة الآفاق، وبهروا العام والخاص ، وكتبوا الشعر والنثر ، وصنفوا الكتب والرسائل وألفوا الفرق والطرق والحلقات، واتخذوا الشارات والعلامات ، واحتاجوا في خلواتهم واجتماعاتهم إلى الغناء والموسيقى لتأريث الوجد في قلوبهم ؛ تعلقًا بالله ، وحثًا للسير على هداه .

(١) محمد زغلول سلام : الموسيقى والغناء في كتابات أبي حيان التوحيدي ص١٢٨، ١٣٠، مجلة فصول جـ١٥ العدد ١ ربيع عام ١٩٩٦م .

خاصة وأن للموسيقى تأثيرًا لا ينكر على وجدان المتصوف ، وشراب طربه وبكائه وشوقه وهيامه ، وعن طريق بعض أنواع من الموسيقى يتواجد الصوفي حتى يبلغ أقصى لذات الوجد ، وأطيب سوانح الوصال .

وقد استلهم الغزالي من نصوص الآيات والأحاديث كل براهينه النقلية والعقلية علي صحة السماع وإباحته ، وأثبت أن الآية التي تقول : ﴿إِنَّ أَنكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ﴾ تحمل في كلماتها المباشرة ومعانيها الظاهرة استنكار الصوت القبيح، واستحسان الصوت الجميل .. وما دام الصوت القبيح منكرًا والصوت الجميل مستحسنًا، فلا يصح في الذهن تحريم الصوت الجميل وما يصدر عنه من غناء. لقد كان الغزالي يدافع عن حق الإنسان المتدين في التعبير الفني ، والتمتع بثمرات التعبير الفني ، وكان السماع أو الغناء ، أهم أشكال هذا التعبير في عصره . فليس حتماً ولا قدرًا مقدورًا ، أن يضمحل التعبير الفني في المجتمعات المستظلة براية الدين ، على الرغم من أن بعض المتدينين استغنوا عن أشكال من التعبير الفني ، ولكن الناس في عصر الغزالي وقبل عصره ، وجدوا في الغناء والسماع تعبيرًا فنيًّا يلائم الملابسات الموضوعية في حياتهم ويجعل من وجوده ضربة لازب ، ولا يخالف الدين في منقول من أوامره ونواهيه أو في معقول.

وقد اكتشف الغزالي ، وهو يبحث في قضية الغناء والسماع أن في داخل الإنسان فطرة سوية تتولى تحويل الحقائق إلى تعبير فني ، يأخذ صورًا شتى، من بينها ذلك الشكل من الغناء والسماع ، فهل يكون ما في هذه الفطرة من عمل ساحر ، أو من عمل الشيطان ؟ !

ونجده في مقدمته للكتاب يضع الجواب في قوله : « الحمد لله الذي أحرق قلوب أوليائه بنار محبته ، واسترق هممهم وأرواحهم بالشوق إلى لقائه ومشاهدته ، ووقف أبصارهم وبصائرهم على ملاحظة حضرته ، حتى أصبحوا من تنسم روح الوصال سكرى .. إن سنحت لأبصارهم صورة ، عبرت إلى المصور بصائرهم ، وإن قرعت أسماعهم نغمة سبقت إلى المحبوب سرائرهم ، وإن ورد عليهم صوت مزعج أو مقلق أو مطرب أو محزن أو مبهج أو مشوق أو مهيج ، لم يكن انزعاجهم إلا إليه ، ولا طربهم إلا به » .

ويضع الغزالي في هذه المقدمة إذن مسلمته الأولى في البحث ، فهو يبحث في الغناء كأداة للطرب الصوفي الذي هو في رأيهم باب إلى الله تدخل منه سرائرهم إلى أقداس محبته ورضاه ، وقد رأى الغزالي من أحوال الصوفية في نيسابور وبغداد والقدس ودمشق ما أقنعه بأن الغناء والموسيقى يحملهم بجناحيه إلى القمم الروحية العالية والذرى الإلهية الشماء ، خاصة حينما يكون مصحوبًا بالشعر الصوفي الراقي ، وكلماته التي تخاطب الروح قبل أن تخاطب العقل .

ورأى الغزالي أن الصوفية يفردون لكل وقت نغمة حزن أو نغمة انتشاء أو نغمة شوق ، كأنهم في ذلك سائرون على النهج الذي رسمه الفيلسوف الطبيب ابن سينا حين قرر في بعض كتاباته أن فترة شروق الشمس تصلح لها نغمة ، فإذا اكتمل إشراقها وجب الانتقال إلى نغمة ثانية ، وإذا ارتفعت في السماء فالغناء من نغمة ثالثة ، وبعد ساعة يجيء دور نغمة رابعة ، وفي الغروب ترتفع مع أول خيوط العتمة نغمة خامسة، وهكذا يتقلب الصوفي بين أحوال مختلفة في السماع وما يرد إلى قلبه منه من آثار .

ويدلل الغزالي على صحة الغناء وإباحة استماع الموسيقى معتمدًا على أمرين : النص والقياس. أما القياس فيرجع إلى تلذذ حاسة السمع بإدراك ما هو مخصوص بها ، وللإنسان عقل وحواس خمس ، لكل حاسة إدراك، وفي مدركات تلك الحاسة ما يستلذ ، فلذة النظر في المبصرات الجميلة كالخضرة والماء الجاري والوجه الحسن ، وسائر الألوان الجميلة ، وهي في مقابلة ما يكون من الألوان الكدرة القبيحة .

وأما النص : فيدل على إباحة سماع الصوت الحسن امتنان الله تعالى على عباده؛ إذ قال : ﴿ **يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ** ﴾.. فقيل: هو الصوت الحسن .. وفي الحديث : « ما بعث الله نبيًّا إلا حسن الصوت » . وقال عليه السلام : « لله أشد أذنًا للرجل الحسن الصوت بالقرآن ، من حاجب القينة لقينته» وفي الحديث في معرض المدح لداود عليه السلام أنه كان حسن الصوت في النياحة على نفسه وفي تلاوة الزبور ، حتى كانت تجتمع الإنس والجن والوحش والطير لسماع صوته .. وقال النبي ﷺ في مدح أبي موسى الأشعرى :

« لقد أعطى مزمارًا من مزامير داود » هذا فضلا عن سماع النبي ﷺ وعائشة وراءه رجال الحبش يغنون ويلعبون ، وعدم نهيه عن ذلك ، بل استحسانه لهذه الأمور ، خاصة حين تكون في أيام عيد أو في مناسبات اجتماعية كالأفراح.

وبعد تفنيد طويل لأسانيد من قالوا بتحريم الغناء يقول الغزالي : « فإن تأثير السماع في القلب محسوس ، ومن لم يحركه السماع فهو ناقص مائل عن الاعتدال ، بعيد عن الروحانية ، زائد في غلظ الطبع وكثافته على الجمال والطيور ، بل على جميع البهائم ، فإن جميعها يتأثر بالنغمات»[1] .

ويقول الغزالي صراحة : « السماع في أوقات السرور ، تأكيد للسرور وتهييج له مباح ...إن كان ذلك السرور مباحًا ، كالغناء في أيام العيد ، وفي العرس ، وفي وقت الوليمة الخ .. ووجه جوازه أن من الألحان ما يثير الفرح والسرور والطرب ، فكل ما جاز السرور به جاز إثارة السرور فيه » .

ثم يتطرق الغزالي إلى تأثير الموسيقى والسماع في الصوفية ، وكيف يساعدهم على تحقيق نوع من السمو الروحي وارتقاء أحوال ومقامات وجدانية لا يتيسر لهم ارتقاؤها دونه، يقول: « سماع من أحب الله وعشقه واشتاق إلى لقائه فلا ينظر في شيء إلا رآه فيه سبحانه ، ولا يقرع سمعه قارع إلا سمعه منه أو فيه ، فالسماع في حقه مُهيج لشوقه ومستخرج منه أحوالاً من المكاشفات والملاحظات لا يحيط الوصف بها ، وتسمى تلك الأحوال بلسان الصوفية وجدًا مأخوذًا من الوجود .. وحصول هذه الأحوال للقلب بالسماع ، سببه سر الله تعالى في مناسبة النغمات الموزونة للأرواح ، وتسخير الأرواح لها ، وتأثرها بها شوقًا وفرحًا وحزنًا ».

وقد عرف تأثير السماع عند الصوفية في عصر الغزالي ، فأول درجاته فهم المسموع وتنزيله على معنى يقع للمستمع ثم يثمر الفهم الوجد ، ويثمر الوجد حركة الجوارح ، وقد شرح الإمام السهروردي في كتابه «عوارف المعارف» تأثير السماع عند الصوفية حيث قال : « السماع الحق تارة يثير حزنًا، والحزن حار ، وتارة يثير شوقًا ،

(١) الغزالي : الإحياء كتاب آداب السماع والوجد .

والشوق حار ، وتارة يثير ندمًا، والندم حار ، فإذا أثار السماع هذه الصفات من صاحب قلب مملوء ببرد اليقين «أبكى وأدمع» .

ومن هنا يقول الغزالي كلمته البليغة ذات الدلالة : « والبليد الجامد القاسي القلب ، المحروم من لذة السماع ، يتعجب من التذاذ المستمع ووجده واضطراب حاله وتغير لونه ، كما تتعجب البهيمة من لذة اللوزينج» ، واللوزينج لون حلو لذيذ من الطعام .. لا تدرك البهيمة لذته بطبيعة الحال ، وكذلك غلاظ القلوب والعقول ، لا يدركون لذة الغناء، كما رآهم الغزالي في عصره ، وكما نراهم في عصرنا[1] .

وينقل الغزالي من كلام المتصوفة عن الوجد والتواجد كلمات حساسة عطرة منها قول بعضهم : « في القلب فضيلة شريفة لم تقدر قوة النطق على إخراجها باللفظ ، فأخرجتها النفس بالألحان » . وقال آخر - وقد سئل عن سبب حركة الأطراف على وزن الألحان والإيقاعات-: « ذلك هو العشق العقلي» وأما رأي الغزالي في الوجد فيصوغه في قوله : « إنه حالة يثمرها السماع ، وهو وارد حق جديد عقيب السماع يجده المستمع من نفسه » .

ذلك هو السماع أوالغناء ، أما آدابه، فأولها : مراعاة الزمان والمكان والإخوان .. وثانيها : أن يتوفر الذوق لدى المستمع ، فمن لم يكن له ذوق السماع ، فاشتغاله به اشتغال بما لا يعنيه، والأدب الثالث : هو الإصغاء وحضور القلب . والرابع : ألا يرفع المستمع صوته بالبكاء متصنعًا ، ولكنه إن رقص أو تباكى فهو مباح إذا لم يقصد به الرياء ، والخامس : حين الصحبة في مجلس السماع والوجد . وهكذا يكون الرقص أيضا مباحًا في مجالس السماع[2] .

وهذا الذي يذكره الغزالي في مؤلفاته عن أحوال الصوفية مع السماع ليس غريبًا عنهم ، فإننا قد وجدنا كثيرًا من المؤلفات التى تتحدث عن الصوفية تذكر كثيرًا منه ، ففي كتاب «الإشارات الإلهية» للتوحيدي حديث طويل عميق عن سماع الصوفية ، وأثره في تخليص الروح من قيود الجسد ، ورفع درجات الوجد عند السالكين .

كما يسأل التوحيدي في كتابه

(١) كمال النجمي : تراث الغناء العربي ص ٤٦ ، ٤٧ .
(٢) السابق ص ٤٦ ، ٤٧ .

«الهوامل والشوامل» مسكويه أسئلة عن التذوق الفني ، ومنها ما يتعلق بتذوق الألحان والغناء يقول : « لم إذا أبصر الإنسان صورة حسنة أو سمع نغمة رخيمة قال : « والله ما رأيت مثل هذا قط ولا سمعت مثل هذا قط؟ . وقد علم أنه سمع أطيب من ذلك ، وأبصر أحسن من ذلك » . ويسأله : « لم صار من يطرب للغناء ، ويرتاح للسماع يمد يده ويحرك رأسه وربما قام ، وجال ، ورقص ، ونعر وصرخ ، وربما عدا وهام، وليس هكذا من يخاف ، فإنه يقشعر وينقبض ، ويواري شخصه ، ويغيب أثره ويخفض صوته ، ويقل حديثه؟»(١).

الصوفية والموسيقى :

من الجدير بالذكر أن الصوفية هم الذين أغنوا الغناء والموسيقى في العالم العربي بمختلف المقامات والأنغام ، فالألحان التى نغنيها اليوم ليست محدودة بتلك المقامات التي صنعها الموصلي أو ابن جامع في بغداد أيام عهدها الزاهر ، ولكنها أرحب من هذا وأفسح ، وأكثر تلوينًا وتطريبًا ، والفضل في هذا يرجع إليهم ؛ لأن انتشار طرقهم ومجامعهم في مصر والشام والعراق وفارس وتركيا والهند قد ساعد على التداخل والتمازج بين ألوان الغناء والموسيقى في هذه الأقطار ، وعلى خلق وحدة فنية من هذه الألوان ترتاح لها الآذان وتهش لها النفوس والأرواح بين جميع شعوب العالم الإسلامي ، على الرغم من اختلاف اللغة والمزاج .

كما أن للصوفية فضلاً آخر ، وذلك أنهم بحكم اتصالهم الوثيق بالعامة ، وتغلغلهم في مختلف الطبقات الشعبية قد أتاحوا دائمًا الفرصة لظهور أصحاب الأصوات والمواهب الفنية من أبناء هذه الطبقات في حلقات الذكر ومحافل الإنشاد ، ومن ثم كانت هذه الحلقات والمحافل مدارس تخرج فيها أعلام الغناء وشيوخ الملحنين الذين ملكوا الصناعة في هذا الفن .

وبالإضافة إلى ذلك فإن الصوفية قد طبعوا الغناء والموسيقى بطابع خاص ، وأعني به طابع الحنان الذي تذوب فيه النفوس وتهيم به الأرواح ؛ ذلك لأن الغناء عندهم يقوم أصلا على التضرع والابتهال والرجاء في الله؛ مما يستوجب الرقة والحنان والصفاء الروحي ، ثم إنهم

(١) التوحيدي : الهوامل والشوامل مسألة رقم ٩ ص ١٣٩ .

يربطون الإنشاد بحركة الإيقاع في الذكر ربطًا محكمًا ، والحرص على الانسجام في الانتقال من طبقة إلى طبقة ومن مقام إلى مقام ، مما يبعث في النفس الانسجام والبشاشة[١] .

والصوفية يسمون المغني الذي ينشد الأشعار في محافلهم «بالقوال» وكان في أول الأمر شيخ الجماعة ، فهو يقول وهم يسمعون ويتواجدون، كل وفقًا لحاله والمغني الذي يتصل بقلبه من سماع القوال . ويشترط الإمام «الجنيد» أن يكون القوال بدون أجر . ويقول «أبو طالب المكي»: «يجب أن يكون القوال بدون أجر، فهو الذي يمدهم ، وينشد لهم من درر الشعر ما يناسب حالهم ، وتقوى به قلوبهم على السير إلى المقامات العلية » .

ولم يكن القوالون الذين ينشدون الشعر للصوفية في عهدهم الأول يعتمدون على آلات موسيقية ؛ لأن الصوفية الأول كانوا يتحرجون من ذلك ، إنما كانوا يعتمدون على رخامة الصوت ، وقوة الأداء، وبراعة التقطيع والترجيع، وقد اشتهرت مجالسهم في العراق دار الخلافة، كما اشتهرت للصوفية مراكز كثيرة امتدت في خراسان ومرو وبلخ ونيسابور والري وأصبهان وشيراز ، ثم انتقلت إلى الهند . ثم جاءت الطريقة «المولوية» فأباحت العزف بجميع الآلات الموسيقية على اختلاف ألوانها في هذه المجالس .

ثم كان لظهور شعراء أفذاذ من أقطاب التصوف ،أثره الواضح في الإنشاد ، خاصة وأن أشعارهم امتازت بالرقة والعذوبة والانسجام ، فساعدت على الهيام الروحي ، الذي يفعم القلوب وجدًا وصبابة، مثل ابن الفارض وابن العربي واليافعي والنابلسي وغيرهم من الشعراء الذين ملأت أشعارهم ودواوينهم محافل الصوفية ، وتمثل فضلهم في أنهم طوروا الشعر بما يرضي الذوق الموسيقى ويساعد على تلوين الفن الغنائي ، فخرجوا من نطاق القصيدة التقليدي إلى نظم التواشيح والرقائق والمقطوعات والمواويل والأزجال ، واختاروا لذلك الأوزان اللينة التي تنسجم مع التلحين وتستجيب لصوت المغني في التطريب[٢] .

وقد درج كثير من الصوفية على اتخاذ الموسيقى والغناء مظاهر مصاحبة

(١) محمد فهمي عبد اللطيف الفن الإلهي ص ٢١ ، ٢٢ الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٦م .
(٢) السابق ص ٣٤ ـ ٤٣ .

للذكر ، وجعلوا من هذا الثالوث الفني المتكامل أداة لإظهار مواجدهم ، والتعبير عن انفعالاتهم ، واستطاعوا أن ينسقوا حركات الذكر تنسيقًا دقيقًا ، وأن يربطوا بينها ربطًا محكمًا يقوم على أصول فنية بارعة في الحركة والتلحين والإيقاع ، يتجلى هذا أفضل ما يتجلى في طريقة المولوية الذين يبلغون مرحلة الفناء الصوفي أثناء تواجدهم في حلقات الذكر والإنشاد ، وقد رأينا من قبل أبا حيان التوحيدي في « الإشارات الإلهية» يعدد فوائد السماع عند الصوفية في مجالس أذكارهم ؛ حيث يرفع درجة الوجد ، ويساعدهم على التصاعد في مدارك الذهول والغيبة عن الحس .

التوحيدي والموسيقى والغناء :

في كتابه «الإمتاع والمؤانسة»(١) يطول حديث أبي حيان في الموسيقى والغناء ، فيروي مشاهداته للمغنين والمغنيات ، وهيئاتهم ، وحركاتهم في التمهيد للغناء وفي أثنائه ، وأثر الغناء على السامعين، مبدعًا في تصويره دقائق ما يرى ، كأنه يثبت بالمشاهدة والواقع ما ذكره المفكرون والفلاسفة فيما يروى عنهم وذكرنا جانبًا منه .

فيقول : « وسأل الوزير مرة عن الطرب على الغناء والضرب وأشباههما فكان الجواب :« قيل لسقراط فيما ترجمه أبو عثمان الدمشقي : لم طرب الإنسان على الغناء والضرب ؟ فقال : لأن نفسه مشغولة بتدبير الزمان من داخل ومن خارج ، وبهذا الشغل هي محجوبة عن خاص ما لها من المثالات الشريفة والسعادات الروحانية من بعد ذلك العالم ؛ لأن ذلك وطنها بالحق ، فأما هذا العالم فإنها غريبة فيه ، والإنسان تابع لنفسه ، وليست النفس تابعة للإنسان ، إن الإنسان بالنفس إنسان وليست النفس نفسًا بالإنسان ، فإذا طربت النفس ، أعني حنت ، ولحظت الروح التى لها تحركت وخفت، فارتاحت واهتزت ؛ ولهذا يطرح الإنسان ثوبه عنه ، وربما مزقه ، كأنه يريد أن ينسل من إهابه الذي لصق به ، أو يفلت من حصاره الذي حبس فيه ، ويهرول إلى حبيبه الذي تجلى له ، وبرز إليه ، إلا أن هذا المعنى على هذا التنضيد إنما هو للفلاسفة الذين لهم عناية بالنفس والإنسان وأحوالهما . وأما غيرهم فطربهم شبيه بما يعتري الطير وغيرها».

---

(١) أبو حيان التوحيدي : الإمتاع والمؤانسة ج٢ ص ٢١٥ .

كأن أبا حيان في تعقيبه على القول المنقول عن سقراط ، يرى أن هذا التعليل فلسفي افتراضي عقلي، ويريد أن يقول إن انفعال الإنسان للطرب واهتزازه له إنما هو اتصال تلقائي غريزي لكل صوت جميل ذي إيقاع منتظم لطبيعة الإيقاع المنتظم المركبة في كل المخلوقات(١) .

ويمضي حديث أبي حيان وإجابته عن الطرب والغناء لابن سعد الوزير، فيسأل الوزير عن المغني إذا راسله - أي جاوبه ورد عليه - آخر من بطانته لم يكون ألذ وأطرب؟ فيجيبه أستاذه أبو سليمان على لسانه بإجابات مقنعة، ... ويمضي حديث أبي سليمان المنطقي الفلسفي في تبرير طرب السامعين للمغني يجاوبه آخر أو آخرون ، أو تشاركه الآلة الموسيقية غالبًا في التواشيح والأناشيد الدينية ويستعاض عنها بالبطانة أو «الكورس».

ويصف لنا بعض مشاهد الغناء وآثاره على السامعين مختلفي الطبائع والمذاهب والثقافات وأحوالهم عندما يطربون ويبلغ بهم الطرب مبلغًا ، فيقول في معرض من طرب من مشاهير الأعلام في عصره : «ولا طرب ابن فهم الصوفي على غناء «نهاية» جارية ابن المغني إذا اندفعت بشدوها :

استودع الله في بغداد لي قمرًا
بالكرخ من فلك الأزرار مطلعه
ودعته وبودي لو يودعني
صفو الحياة ، وإني لا أودعه

فإنه إذا سمع هذا منها ضرب بنفسه الأرض ، وتمرغ في التراب ، وهاج وأزبد وتعفر شعره .. ويمزق المرقعة قطعة قطعة ، ويلطم وجهه ألف لطمة في ساعة».

وتفسير هذا قد أشرنا إليه في الحديث عن الصوفية والموسيقى ، وكيف أن الموسيقى وخاصة حين تكون مصحوبة بالشعر الجميل الذي يحمل دلالات روحية ومعاني وجدانية، تحدث لهم وجدًا وتواجدًا يغيبون به عن عالم الحس والمحسوس ، مع العلم أن الصوفية ينزلون ما يسمعون منازل روحية ووجدانية لا يدركها غيرهم ، وهي دائمًا متصلة بمحبوبهم الأزلي ذي البهاء المطلق والجمال الدائم ؛ ولذلك قد تجدهم أحيانًا مصعوقين بتجليات ترد على قلوبهم تأخذهم عن أنفسهم ، فهم

(١) محمد زغلول سلام ، الموسيقى والغناء، ص ١٢٩ .

حينئذ حيارى بين الجمال والجلال الإلهيين . ويضرب التوحيدي مثلاً بتأثير الموسيقى على آخر في صورة «كاريكاترية» مضحكة فيقول : «ولا طرب ابن غيلان البزاز على ترجيعات «بللور» جارية ابن اليزيدي المؤلف بين الأكباد المحترقة والمحسن إلى القلوب المتصدعة ، والعيون الباكية إذا غنت :

أعط الشباب نصيبه
مادمت تعذر بالشباب
وانعم بأيام الصبا
واخلع عذارك في التصابي

فإنه إذا سمع منها هذا انقلبت حماليق عينيه ، وسقط مغشيًا عليه ، وجيء بالكافور وماء الورد ، ومن يقرأ في أذنه آية الكرسي والمعوذتين» .. ويقول : «وهناك والله ترى أحداق الحاضرين باهتة ، ودموعهم متحدرة، وشهيقهم قد علا رحمة له ، ورقة عليه ، ومساعدة لحاله !! وهذه صورة إذا استولت على أهل مجلس وجدت لها عليهم عدوى لا تملك ، وغاية لا تدرك؛ لأنه قلما يخلو إنسان من صبوة أو حسرة على فائت ، أو فكر في تمنٍ أو خوف من قطيعة ، أو رجاء لمنتظر ، أو حزن على حال ، وهذه أحوال معروفة ، والناس منها على جديد معهودة» .

ويختار التوحيدي من أصوات الغناء التي ينشدها المغنون والمغنيات أشعارًا جميلة المعاني رقيقة الألفاظ ، نالت إعجاب السامعين في عصره على اختلاف طبقاتهم ، تآلفت مع الألحان وأصوات المغنين ، وهو يرى ضرورة التلاؤم بين النص والمغنين واللحن والصوت المؤدى.

ينقل عن أبي سليمان المنطقي قوله : «وأما الصورة اللفظية فهي المسموعة بالآلة التي هي الأذن ، وإن كانت عجماء فلها حكم ، وإن كانت ناطقة فلها حكم ، وعلى الحالين فهي على مراتب ثلاث : إما أن يراد بها تحسين الأفهام ، وإما أن يكون المراد بها تحقيق الإفهام، وعلى الجميع فهي موقوفة على خاص مالها في بروزها من نفس القائل ووصولها إلى نفس السامع . ولهذه الصورة بعد هذا كله مرتبة أخرى إذا مازجها اللحن والإيقاع بصناعة الموسيقى ، فإنها حينئذ تعطي أمورًا ظريفة أعني أنها تلذ الإحساس ، وتلهب الأنفاس ، وتنعم البال ، وتذكر بالعالم المشوق إليه ، المتلهف عليه»[1] .

(١) أبو حيان التوحيدي : الإمتاع والمؤانسة ج٣ ص١٤٤ وانظر : محمد زغلول سلام : الموسيقى والغناء ، ص١٣١، ١٣٢ .

ويشير في موضع آخر إلى أهمية الموسيقى وشرفها بقوله : «والغناء معروف الشرف عجيب الأثر ، عزيز القدر ، ظاهر الفضح في معاينة الروح ، ومناغاة العقل ، وإظهار النجدة، وتنبيه النفس، واجتلاب الطرب ، وتفريج الكرب ، وإثارة الهزة ، وإعادة العزة ، وادكار العهد ، واكتساب السلوة، وما لا يحصى عدده».

ولا نجد دفاعًا عن الموسيقى والغناء أبلغ من كلماته السابقة ، والحق أن كتاباته حول الموضوع تشهد بتقديره للموسيقى والغناء ، وفائدتهما للحياة ، وأثرهما على الإنسان من تهذيب النفس واستشعار الجمال ، وسمو الإحساس والمشاعر .

الصوت الموسيقي كتعبير جمالي :

فإذا توقفنا قليلاً عند الموسيقى كتعبير جمالي ، من أجل مزيد من الفهم والمعرفة لهذا الفن الرفيع ، وتساءلنا عن إشكالية قد تظهر لنا وهي : هل الموسيقى تحتوى على عناصر أخرى لا موسيقية : كالأفكار والتمثلات والانفعالات أو العواطف ؟

فإننا نجد الباحث د. سعيد توفيق يجيب عن هذا السؤال المشكل في بحث قيم له[1] ، حيث يرى أن هناك اتجاهين رئيسيين في هذا الصدد، وأحد هذين الاتجاهين يؤكد أن الموسيقى هي في المقام الأول أصوات في حركة لا تعني أي شيء ولا تشير على الإطلاق إلى أي شيء يقوم خارجها .. إن ما تعنيه الموسيقى يكون معنى موسيقيًّا خالصًا . فهي مجرد تشكيل صوتي زماني خالص.

وهذا الاتجاه يسمى بالمدرسة الاستقلالية Autonomy School أو بالمدرسة الشكلانية الخالصة Purist Formalist School وقد تمثل هذا الاتجاه لدى «هانزليك» E.V. Hanslick في كتابه «الجميل في الموسيقى» الذي نشر لأول مرة عام ١٨٥٤م، أما الاتجاه الآخر الذي يسمى أحيانًا «بالمدرسة الارتباطية Heteronomy School» فيؤكد أن الموسيقى ليست مجرد صوت في حركة ، وإنما تشتمل أيضًا على - أو تعبر عن - أفكار وانفعالات وحتى فلسفات حياة .

ويرى الباحث أن الفيلسوف الألماني «شوبنهور Schopenhaur» هو أبرز ممثل لهذا الاتجاه في أعمق صوره ، وأن

(١) د. سعيد توفيق : جماليات الصوت والتعبير الموسيقي، المرجع السابق .

هانزليك الذي كان معاصرًا له قد كتب كتابه عن «الجميل والموسيقى» وفي ذهنه نظرية شوبنهور ، ولذلك فهانزليك يرى أن الجميل في الموسيقى يكون ذا طبيعة موسيقية ، وهو يعني بذلك أن الجميل هنا لا يكون متوقفًا على - أو محتاجًا إلى - أي موضوع خارجي ، وإنما هو يتألف برمته من أصوات ترتبط فنيًّا .

فالأصوات الموسيقية إذن لها جمالها الخاص المباطن فيها ، والذي يتبدى في أسلوب تشكيلها : في توافقها وتقابلها، في تحليقها واقترابها ، وفي قوتها المتزايدة، والمتلاشية ، وإذا ما تساءلنا : ما الذي يتم التعبير عنه من خلال لغة ، أو مادة الموسيقى التشكيلية ، كالإيقاع واللحن والهارموني؟ فإن هانزليك يجيبنا على الفور بأن ما تعبر عنه الموسيقى إنما هو أفكار الموسيقى Musical Ideas ، والفكرة الموسيقية ، ليست فقط موضوعًا ذا جمال باطني ، وإنما هي غاية في ذاتها وليست وسيلة لتمثل مشاعر وأفكار»[١] . وهذا يعني أن «ماهية الموسيقى هي صوت وحركة»[٢] .

ولكي يبرهن هانزليك ويضفي قوة إقناعية على نظريته هذه في التعبير الموسيقى باعتباره يكمن في لغة التشكيل الجمالي للموسيقى ذاتها ، فإنه يدعونا إلى تأمل فن الأرابيسك Arabesque باعتباره فنًا من فنون الزخرفة ابتكره العرب ، لا نجد فيه أي تعبير عن انفعال محدد ، فها هنا نجد الخطوط الزخرفية تترابط في انحناءات رشيقة ، وهذه الزخارف قد تشكلت في أشكال صغيرة وكبيرة في صور لا تحصى ، ومع ذلك فإنها تكون مناسبة تمامًا في كل شذرة منها ، ومن خلال تكرارها وتقابلها في مركب زخرفي جميل منسجم.

ولنتخيل الحركة ، بحيث تتغير صورته التشكيلية باستمرار أمام أعيننا ، فها هي ذي خطوطه ترتفع لتهبط مرة أخرى ، وها هي ذي خطوطه العريضة والرقيقة تقتفي أثر بعضها بعضًا ، تتسع وتضيق لتقترب من بعضها ، بحيث يحدث تناوب عجيب أمام أعيننا من الهدوء والحركة . إن الصورة التشكيلية الآن تبدو أكثر سموًا وإثارة ، فالأرابيسك الآن قد دبت فيه الحياة ،

---

(١) E. Hanslich: Music,Represention and Meaning From the Beautiful in music, in morris wetlz, problems in hesthetic (N. Y: Macmillan publishing co. inc, 1970) P. 491.

(٢) السابق : LBID. Loc. cit

والصورة الموسيقية ليست شيئًا بخلاف ذلك .

ويرى د. سعيد توفيق أن بعضًا من القوة الإقناعية لبراهين هانزليك يكمن في أن توصيفه الشكلاني للجميل في الموسيقى لم يستبعد المبدأ العقلاني ، وبالتالي لم ينظر إلى الموسيقى على أنها مجرد ظاهرة حسية محضة ؛ ولذلك ينبغي أن نقرر - فيما يرى هانزليك - بأن بيتهوفن لم يؤلف موسيقاه ليخاطب أعضاءنا السمعية فحسب ، وإنما ليخاطب خيالنا الذي يتأثر بانطباعات سمعية Auditory impression .

ولكن ينبغي أن نعي أن المبدأ العقلاني أو المنطق في الموسيقى هنا لا يشير إلى أية معان أو أفكار أو تصورات عقلية ، فهناك منطق في الموسيقى ولكنه منطق موسيقي يتمثل في ذلك الترابط بين كل العناصر الموسيقية في نوع من القرابة الطبيعية ، وهذا الترابط المنطقي لجملة الأصوات أو تنافرها هو أمر يمكن أن تتعرف عليه أية أذن مدربة دون حاجة لصياغة أية تصورات عقلية لتتخذها معيارًا للجمال الموسيقي، فالموسيقى أشبه بلغة نتحدثها أو نفهمها دون أن نكون قادرين على ترجمتها في معان وكلمات أو تصورات عقلية[1] .

كذلك الموسيقى لا تعبر عن انفعالات أو مشاعر معينة ، فهذه كلها أمور مستقلة عن التعبير الجمالي للصوت الموسيقي . حقًا إن هناك مبررًا لدينا حينما نصف الصوت الموسيقي بأنه فخم أو رشيق أو دافئ الخ . ولكن مثل هذه الأوصاف تعبر فقط عن الطبيعة الموسيقية لفقرة موسيقية معينة ، ولا تبرر لنا أن نصف الموسيقى بأنها تعبر عن انفعالات الفخر أو الكآبة أو الرقة أو الحب ... الخ .

إن ما تعبر عنه الموسيقى من المشاعر إنما هو «خصائصها الدينامية» فحسب، فهي يمكن أن تنتج الحركة المصاحبة لحدث سيكولوجي من حيث السرعة والبطء ، والقوة والضعف والكثافة المتزايدة والمتناقصة، ولكن هذه الخصائص جميعًا هي : «مصاحبات للشعور» وليست هي الشعور نفسه .

ومن المغالطات الشائعة فيما يرى هانزليك - في نقد ضمني لموقف شوبنهور - القول بأن الموسيقى يمكن أن تمثل الشعور نفسه لا موضوع

(١) السابق : ص ٤٩٤ .

الشعور ، كأن تقدم لنا على سبيل المثال شعور الحب لا موضوع الحب . غير أن الموسيقى في واقع الأمر لا تمثل أيًّا منهما، فهي لا يمكن أن تنتج شعور الحب ، وإنما فقط عنصر الحركة ، وهذا العنصر يمكن أن يحدث في أي شعور آخر تمامًا مثلما يحدث في شعور الحب . وقد تابع «إدوارد جيرني»، في كتابه «قدرة النغم» و «جون هوسبرز» في رسالته عن «المعنى والحقيقة في الفنون»، هانزليك في نزعته الشكلانية على ما يذكر الباحث سعيد توفيق .

ووجه القصور في هذا الاتجاه - على ما يرى د. سعيد توفيق ونحن نؤيده في ذلك - تكمن في أن نظريته في الجميل الموسيقي تظل محصورة في إطار الشكل الموسيقي المنعزل عن سياق الحياة والروح الإنسانية ، ولا شك أن هذه المسألة تظل بمثابة نقطة الاختلاف الأساسية والحاسمة بين أنصار المدرسة الاستقلالية وأنصار المدرسة الارتباطية، ولذلك فإن «هوسبرز» عندما يعرض لموقف «سوليفان» J. W. N. Sulivan باعتباره ممثلاً للمدرسة الارتباطية في مقابل موقف كل من «هانزليك» و«جيرني» ، فإنه يبين لنا أن كلا الفريقين يتفقان على أشياء من قبيل تفرد وتميز التعبير الموسيقي وعدم إمكانية التعبير عما تعنيه بالنسبة لنا في كلمات ، ولكن في حين أن «سوليفان» يرى أن الموسيقى ليست منعزلة عن السياق الروحي للحياة ، فإن «هانزليك» و«جيرني» ومن ذهب مذهبهما يؤكد أنها «أشكال خالصة منعزلة» .

ويحاول «جون هوسبرز» التقريب بين الاتجاهين حينما يذهب إلى القول بأن خبرات الموسيقى لها صلة قرابة غامضة بخبرات الحياة ، وإن كانت المشاعر التي تحدث لنا في الحياة مختلفة عن تلك التي تحدث لنا في الموسيقى ، ولو أن أنصار المدرسة الاستقلالية وضعوا هذه الحقيقة نصب أعينهم لما تطرفوا في مسألة الفصل بين الموسيقى والحياة(١) .

والحقيقة أننا لن نجانب الصواب إذا قلنا أن القاسم الأعظم من فلسفات الموسيقى ينتمي إلى الاتجاه الذي يربط بين الموسيقى والحياة والخبرات الشعورية، بل إننا نستطيع - كما يرى د. سعيد - أن نتلمس جذور هذا

---

(١) John Hospers: Meaning and truth in the Arts. pp.97 .

الاتجـاه لدى القدمـاء . فنجـد جذور النزعـة الشـكلانية في صورتهـا الرياضية لـدى فيثـاغورث ولكننـا لا ينبغي أن ننسـى أن فيثـاغورث - فضـلاً عن أفلاطون وأرسـطو - قد فطنوا إلى عمق تأثير الموسـيقى على التعبير عن الحياة الشعورية والروح الباطنية . فالموسيقى بخلاف الفنون التشـكيلية وخاصـة النحت، لا تتمثل موضوعًـا خارجيًـا يوجد وجودًا موضوعيًا في المكان ، وإنما تتمثل في شـعورنا نفسـه ! وبالتالي فهي توجـد على نحـو لا ينفصل عـن الحيـاة الباطنية .

ولا شـك أن ارتباط الموسيقى بمجال الشـعور والانفعـالات هـو من الوضوح بحيث لا يحتاج إلى برهـان ؛ لأنه ارتباط يظهر حتـى في الانفعـالات الأوليـة التي تثيرهـا الموسـيقى في المتلقـي علـى نحو مباشـر مـن قبيل التغييرات الفسـيولوجية المصاحبـة لهذه الانفعـالات والمشـاعر الباطنيـة الـتي يمتـد مجالهـا بـدءًا مـن الانعكاسات البسـيطة نسـبيًا إلى مشاعر الارتيـاح والإثـارة التي تعـد جـزءًا من خبرتنا بالموسيقى .

وقد أدرك كثير من فلاسفة المسلمين وأطبـائهم ذلـك التأثـير الـذي يمكن أن يصل إلى الإنسان من الموسيقى ؛ ولذلك اعتـبره البعض وسيلة شـفاء من الأمراض ووسـيلة تحقيـق نـوع من الانسـجام النفسـي الذي يؤثر إيجابًا على المتلقي ، وهذا نجـده واضحًـا في بعـض مؤلفـات كل من الفـارابي والكندي وابن سـينا ، وخاصـة في مؤلفـاتهم الطبيـة وفي العلوم الطبيعية .

ومن هنـا تمكن المسـلمون مـن معرفة الموسـيقى التأثيريـة ، ونجد أن كثـيرًا من الحكايات الطريفـة تخبرنا عن أن بعضهـم كان يعـزف قطعة موسـيقية تثير شـجن السـامعين وبكاءهم ، ثم يعزف أخرى ، فتثير ضحكهم ، ثم يعزف ثالثة، فيدخل النـوم عليهـم ، فيـتركهم ويذهـب وهم نيام .

وهـذا مـا دعـا بعـض الباحثـات في العصـر الحديث إلى أن تنسـب طابعًـا شـعوريًا إلى الموسيقى بناء علـى المشاعر التي تثيرها فينـا « فالموسيقى التي تزعجنا وتقلقنا هـي موسيقى مزعجـة ومقلقة . والتحـولات المقاميـة Ondulations التي تدهشـنا هي تحولات مدهشة . والألحان التي تغمرنـا بالهدوء والسـكينة هي ألحان باعثـة على الهدوء . وعلاوة على ذلك ، فـإن التحولات الهارمونيـة غـير المتوقعة

تثيرنا وتكون مثيرة ! والبقاء الطويل في منطقة هارمونية بعيدة عن مفتاح القرار، يجعلنا في حالة من عدم الارتياح ، وينتج موسيقى باعثة على التوتر ، والعودة إلى مفتاح القرار بعد بقاء طويل في منطقة هارمونية بعيدة يؤدي إلى الارتياح من هذا التوتر وينتج موسيقى مريحة»(١) .

ومن هنا فلم يكن غريبًا أن تدخل الموسيقى في شتى مجالات العلم الحديث، فهي تستعمل اليوم في علاج الأمراض النفسية والعصبية ، وفي التنويم المغناطيسي ، وفي تخفيف آلام الوضع والولادة ، وحتى في العمليات الجراحية، وخاصة عمليات الأسنان ، وقد وجد أن الموسيقى تدر اللبن في البقر والمواشي، وتستجيب وتطرب لها الخيل والكلاب والكثير من الحيوانات ، بل إن النبات بدوره يتأثر بالموسيقى . وقد ثبت علميًّا أن الموسيقى من أهم عناصر الإنتاج في مكاتب العمل ؛ ولذلك نجد المؤسسات الصناعية والشركات التجارية الاستثمارية في الدول المتقدمة تذيع موسيقى هادئة Background Music فتساعد على زيادة الإنتاج وتحقق نوعًا من الهدوء والاستقرار .

ولهذا كله ، فإننا لا يمكن أن نقف في فهمنا للموسيقى داخل حدود النزعة الشكلانية الضيقة لدى «هانزليك» وأقرانه ، التى تكتفي بفهم الموسيقى -كما ظن هذا الأخير - مجرد صوت في حركة (أو تشكيل زخرفي في حالة حركة) لا صلة لها بالمشاعر الإنسانية ، وإنما لها صلة فقط بما يصاحب هذه المشاعر .

وليس المعنى الموسيقى مجرد معنى مباطن في الأصوات الموسيقية وأسلوب تشكيلها ، دون أن تكون له دلالة خارج السياق الصوتي ، حتى فن الأرابيسك ، ليس كما وقع في ظن هانزليك ، مجرد فن زخرفي خالص نتمتع بانحناءات خطوطه وتنويعاتها التى لا تحصى من خلال أشكال تتكرر باستمرار على أنحاء عديدة إلى ما لا نهاية.

فليست متعتنا بهذا الفن مجرد متعة بزخارف خالصة لا تنطوي على أي معنى أو أية دلالة ، فإن بعضًا من القيمة الجمالية لهذا الفن تكمن في دلالته

(١) Jenefer Robinson: "The expression and arousal of emotion in music", in the journal of esthetics and art. op. Cit. P. 19

وانظر د. سعيد توفيق : جماليات الصوت والتعبير الموسيقي، ص١٣٥ ، ١٣٦ .

الروحية من خلال عناصر التشكيل الفني التجريدي ، أعني تكمن في قدرته على التعبير عن معنى الوحدانية التى تتجلي في أشكال لا نهائية ومجردة ، والوحدانية واللانهائية والتجريد أو التنزيه الذي ينأى عن أي تشبيه أو تجسيد في صورة عيانية ، هي صفات جوهرية للألوهية في الإسلام ، وإذا كان هذا هو الحال بالنسبة لفن الأرابيسك ، فما بالنا بالموسيقى التى أصبحت منذ عصر بيتهوفن بوجه خاص أشبه بصيحة للروح تجد صداها في روح أخرى ، حتى أن العمل الموسيقى ـ كما يقول برتلمي ـ قد أصبح يأخذ على عاتقه مهمة «فوق موسيقية» تسمى آبا سيوناتو »(التعبير عن العاطفة» أو «أجيتاتو» أو « فور يوزو» (التعبير عن الغضب) .

ولقد فهم شوبنهور هذه الحقائق بوضوح وعمق . فالموسيقى ـ كما بين لنا شوبنهور ـ تعبر عن الشعور والعاطفة بطريقة عامة كلية : « فهي لا تعبر عن هذه البهجة الجزئية أو تلك ، ولا عن هذا الحزن أو ذاك ، ولا عن ذلك الألم أو مشاعر البهجة والحزن والخوف أو السرور والمرح وطمأنينة النفس ذاتها ، أي تعبر عنها بطريقة مجردة إلى حد ما ، فهي تعبر عن الماهية الباطنية لهذه المشاعر .. فهي تعبر عن هذه المشاعر بدون دوافعها » .

إن الموسيقى الخالصة ـ كما يؤكد على ذلك الباحث د. سعيد توفيق بحق ـ هي نوع من التعبير الجمالي التجريدي ، ولكن شريطة أن نعي أن التجريد في الموسيقى ـ أو أي فن آخر ـ لا يعني التجرد من الدلالة بالنسبة للواقع والحياة الإنسانية ، وإنما يعني التعبير عن هذه الدلالة بطريقة مجردة أي دون تمثل لموضوع محدد أو لظاهرة جزئية في الواقع الخارجي ، وهذا ما أسماه الباحث في دراسة أخرى «بالحياد الاستطيقي» كشكل من أشكال التعبير عن الجميل في الفن .

كما أن المشاعر الواقعية التي نصادفها في دنيا حياتنا اليومية تكون محايدة من الناحية الاستطيقية ، أي ليست لها علاقة بالاستطيقي أو بالجميل في الفن ... فالفن هنا يمكن أن يعبر عن كل شيء وأي شيء دون أن يشير إلى شيء بعينه.

والموسيقى المطلقة أو الخالصة ـ أعني موسيقى الآلات ـ هي الفن الذي يمدنا بأفضل نموذج على هذا الشكل من

أشكال التعبير الفني ، وذلك حينما تعبر عن صورة الشعور دون موضوعه ، أي عن «صورته المجردة» بلغة شوبنهور ، وهذا هو أيضًا ما دعا «لانجر S. Langer» ناقدة الفن المعاصر إلى القول بأن «جوانب حياتنا الباطنية لها سمات شكلية (أو صورية) تماثل تلك السمات الشكلية التي تتميز بها الموسيقى »[1] .

وعامة فالموسيقى التى تكون رفيعة القدر من حيث القيمة الجمالية لا القيمة الفنية التشكيلية فحسب ، هي موسيقى لها صلة وثيقة بالقيمة الأخلاقية في معناها الواسع ، فها هو ذا «بيتهوفن» يبتهل إلى الله قبل كتابة رباعياته الأخيرة لعله يفتح عليه بفاتحة أو ليستفتيه فيما يعتمل بنفسه وعقله . والمعنى أن الموسيقى من خلال المحسوس (وهو صوت الموسيقى) تنأى بنا عن عالم الحس والمصلحة والأغراض العملية، وترقى بنا إلى مملكة التأمل ، بل وتطهر النفس كما لو كانت مستلهمة من طاقة روحية سامية ؛ ولهذا كان القدماء على حق حينما فطنوا إلى تنقية النفوس بالهارموني[2]

مميزات وخصائص الموسيقى العربية:

الأبعاد في الموسيقى العربية ثلاثة على ما يذكر أهل الاختصاص في هذا الفن[3] إما البعد الطنيني (تون كامل) أو نصفه ، أو البعد «الوسيط» بينهما ، وهو الذي جرى العرف الحديث على اعتباره ثلاثة أرباع صوت ، وهذا هو البعد المميز جوهريًا للموسيقى العربية .

وتم تقسيم الديوان (لتحديد الذبذبات) إلى أربع وعشرين ربعًا متساوية (وهو ما يعرف بالتسوية المعدلة) . وهذا البعد الوسيط هو الذي يحرك مشاعر المستمعين العرب في كل مكان (وهو الذي يتطلب من الغربيين تأقلمًا خاصًا له لغرابته على آذانهم) .

والخط اللحني المقامي المفرد (وهو أساس الفكر اللحني في هذا التراث) يقوم المؤدي ، مغنيًا أو عازفًا ، بارتجال زخارف تنسقه وتحسنه يعبر بها عن ذاته، ويضيف إبداعه وخبراته اللحنية ، وقد تختلف هذه الزخارف في كل مرة

(١) S. Langer, philosophy in a new key, 3rd cambridge, Mass: Harraduniv press, 1957) p. 228 نقلا عن د. سعيد توفيق (السابق) ص ١٣٧ .

(٢) السابق ص ١٤٠ .

(٣) د. سمحة الخولي : التراث الموسيقى العربي وإشكاليات الأصالة والمعاصرة ، عالم الفكر ، ج٢٥ العدد ١، يوليو عام ١٩٩٦م .

يؤدي فيها الموسيقى عن المرات الأخرى تبعًا لحالته المزاجية .

وجدير بالذكر أن **الزخارف في تراثنا الموسيقى** تمثل قيمة جمالية أصيلة ، كما مر بنا ، فهي ليست ذواقًا خارجيًّا يقحم على اللحن ، بل هي جزء حيوي من الفكر اللحني ، وهو الذي يضفي على الموسيقى العربية صفات خاصة تعد من مميزاتها الفنية البارزة ، والتراث العربي الموسيقى لا يعرف ازدواج اللحن (وهو ما يسمى في الموسيقى الغربية بالبوليفونية) .

فالأساس في التراث هو الخط اللحني المفرد ، ولا يظهر فيه تعدد الألحان ، أو تكثيف النسيج ، إلا بصورة عابرة ، كما في حالات التزاوج العفوي الناشئ عن مشاركة أكثر من آلة في التقاسيم على الوحدة ، أو في التحميلة (حيث تسمع نغمة واحدة متصلة تساند انطلاقات عازف التقاسيم المنفرد) .

أما **العنصر الإيقاعي** ـ وهو ماتؤكد عليه الدكتورة سمحة الخولي[١] ـ فهو من أقوى مقومات التراث العربي . وإن الإيقاعات تنتظم من «أدوار» أو «ضروب» مركبة عرجاء .. وتتراوح مكونات الأدوار الإيقاعية أو الضروب من ثلاث إلى أربع وعشرين وحدة داخل الضرب الواحد . وكما أن الثنائية في الفكر الإيقاعي العربي ملمح رئيس ، فإن الفكر الإيقاعي التقليدي يتعامل مع الإيقاع على أساس «الكيف» (على عكس الموسيقى الغربية الكلاسيكية التى تتعامل بالإيقاع على أساس كمي فقط).

ومن هذا العرض نخرج بحصيلة بالغة الثراء من المقومات الموسيقية القيمة المميزة لتراثنا القومي في المقامات والإيقاعات وأساليب الأداء التى يمكن أن تولد طاقات جديدة في الإبداع الموسيقى المستلهم من التراث في اتجاهات شيقة وجديدة ، تنبه الغرب في هذا العصر إلى ثراء الموسيقى الشرقية ، واتجه إليها لينهل من مواردها أو يستلهمها في كثير من فنونه ، مثل الفنان «بول كلي»[٢] الذي قام بزيارة الشرق العربي والإسلامي خاصة تونس ومصر باحثًا عن ذاته الفنية وليس عن المشاهد المثيرة الرومانية التى جاء بها «دولاكروا» مثلاً عندما زار المغرب والجزائر.

(١) د. سمحة الخولي : القومية في موسيقى القرن العشرين عالم المعرفة الكويت عام ١٩٩٢ .

(٢) Grhonmann W. Paul, flinker paris 1954

ولقد ترك لنا « بول كلي» آلاف اللوحات التي مثلت المرحلة الفنية العربية الأكثر إيغالاً في العصر الحديث ، فلقد تجاوز «ماتيس» الذي قلد فن الترقين القديم ، كما هو متمثل عند الواسطي ، إلى فن عربي معاصر .

ومن هنا يتساءل ناقد معاصر[1] ما إذ كان الفنان العربي قد فهم تمامًا اللغة التي صور بها بول كلي لوحاته . إنها لغة مشتركة لا تحتاج إلى ترجمة ؛ لأنها لغة قامت على الموسيقى ، بل إنها الموسيقى العربية ، التى اكتشفها وهو يستمع إلى موسيقى مكفوف ، وكان الإيقاع العربي يخترق أذنه الموسيقية المرهفة ، لكي يستقر في روحه «إيقاعًا مستمرًّا إلى الأبد» كما يقول في مذكراته[2] ورسائله إلى صديقه «بيره».

لقد أقام «بول كلي» تصويره التشكيلي على خلفية موسيقية زمانية كان قد مارسها عازفًا وملحنًا . وهنا يتلاقي مع الفن العربي الذى يقوم على خلفية موسيقية . ولسنا نعتقد أن المصور العربي المعاصر قادر على استرداد هويته الأصلية ، ما لم يتعشق بعمق جمال عمارته وموسيقاه الموروثة .

التراث الموسيقى العربي الإسلامي والتجديد :

ويجب التنويه إلى أن أي حديث عن التراث العربي ، وخاصة في مجال الفنون، مثل الموسيقى يجب أن يضع في الاعتبار البعد الإسلامي لهذا التراث ، فالدين الإسلامي هو القوة الروحية الكبرى التى ألفت بين أجناس وحضارات مختلفة ـ عربية وغير عربية ـ ومن تفاعلها وتبادل التأثير بينها ، قامت حضارة إسلامية لها فكرها الذي تجلى في فنونها ، وعلى الرغم من الاختلافات العرقية واللغوية ، فإن الحضارة الإسلامية قد أفرزت فكرًا وفنونًا ترجع للمناخ الخاص لهذه الحضارة .

وهذا التراث الموسيقى العربي الإسلامي ، كما وصل إلينا وكما يمارس الآن ، يحمل في طياته عروبته وإسلاميته التى أضفت عليه طابعه الجمالي المميز . وللتراث الموسيقى وجهان مختلفان ، وإن تداخلا وتكاملا ، وهما : تراث الموسيقى الشعبية Folk Music وتراث الموسيقى التقليدية Traditional Music. وتنحصر كل الفنون الموسيقية (الدنيوية) فيهما وهي الفنون التى توارثها الأجيال.

(١) د. عفيف البهنسي : الحضور العربي في إبداعات الغرب خلال القرن العشرين، مجلة الوحدة العدد ٧٠ ، ٧١ بيروت يوليو عام ١٩٩١م

(٢) Klee P. Journal paul klee, grasset paris 1959

وتراث الموسيقى الشعبية هو حصيلة الممارسة التلقائية للغناء والعزف والرقص التى يؤديها أبناء الشعب البسطاء أو «الفلاحين»[١] ويؤديها أبناء الطبقات الدنيا في المدن[٢] .

وهناك علماء يعتبرون الموسيقى والرقص الشعبي إبداعًا جمعيًا يبدعه أبناء الشعب (نظرية الإنتاج) ويرى آخرون أن الشعب لا ينتج ، بل «يستقبل» أغاني موجودة فيحورها ويعدلها ويتداولها ، فتصبح تراثًا مشتركًا (نظرية الاستقبال) وسواء قبلنا هذه أو تلك ، فالقدر الثابت والمسلم به أن التراث الشعبي واسع الانتشار ، حتى على ألسنة الناس يتداولونه بالتواتر الشفوي ، حيث يتعرض في هذا التداول لقدر من التطويع والتشكيل يجعله أقرب تعبيرًا عن مزاج الناس في إقليم معين (وفي عصر معين).

ومقامات الموسيقى الشعبية تشبه -في مجملها - مقامات الموسيقى التقليدية، وإن كانت أقل ثراء وعددًا منها . أما الإيقاع فهو من مصادر الثراء والقوة والتلوين في هذا التراث الشعبي . أما تراث الموسيقى التقليدية الفنية فيضم أنواعًا من الغناء والعزف لهما (صيغ محددة ومبدوعون معروفون) . ويذكر اسم المقام الملحنة فيه قرين اسم القطعة الموسيقية ، وأبرز صيغ الغناء التقليدي هي الموشحات والأدوار والقصائد . و«الطقاطيق» و «الموال».

وليس الجانبان الشعبي والتقليدي وحدهما خلاصة التراث الموسيقى العربي الإسلامي . بل يبقى عنصر آخر لا يندرج تحت أي منهما ولا يقاس بمقاييسهما ، وهو التلاوة المنغمة للقرآن الكريم فهي التى كانت القلعة الحصينة التى حمت المقامات وصانتها على مر القرون .

وتظل التلاوة - كما تؤكد على ذلك الباحثة المتخصصة[٣] - المنغمة للقرآن الكريم حتى اليوم منبعًا صادقًا للغة الفصحى في أنقى صور نطقها وتجويدها، ولروح المقامات التى تسخر لخدمة المعاني . وبفضل هذا العنصر البالغ الأهمية كان هناك دائمًا مرجع ثابت للغة العربية ولمقامات موسيقاها.

وإذا كان الجانب الإيقاعي (إن صح

(١) كتب ب. بارتوك الموسيقى المجرى الشهير عنها أنها (موسيقى الفلاحين) بينما وصفها ج. يترسو الفرنسي بأنها « موسيقى الأميين» .

(٢) ويفسر هذا بالنزوح المستمر من الريف للمدينة حيث يحمل الريفيون معهم عاداتهم وفنونهم .

(٣) د. سمحة الخولي : التراث العربي وإشكاليات الأصالة والمعاصرة ص ١٢١ ، ١٢٢ .

التعبير) للتلاوة تحكمه قواعد «علم التجويد» والقراءات ، فإن الجانب النغمي يتناقله المقرئون عن شيوخهم بالتقليد ، وليست له دراسات ولا قواعد تحكمه سوى الذوق والخبرة التى تهدى القارئ إلى اختيار مقاماته[1] ومناطق صوته وانتقالاته من مقام لآخر، حسبما تمليه معاني الآيات ، وحسب العرف الذي يحتم على المقرئ الابتعاد عن أية أساليب دنيوية الطابع ، ولا تتفق مع الخشوع الواجب .

ولقد عرفت بلادنا عددًا من المقرئين الموهوبين الذين عرفوا كيف يوظفون النغمات لإبراز المعاني القرآنية ، بتوجيه الظلال النفسية للمقامات العربية لخدمة معاني الآيات ، وعرفوا كيف يختارون مواضع الوقوف اختيارًا يُجسم المعاني ويلفت الانتباه إليها .

ومهما تكن اختلافات الأساليب واللهجات في تلاوة القرآن من قطر عربي وإسلامي لآخر ، إلا أن الأسس العامة مشتركة وعمادها الصوت الرخيم المرن والفهم العميق الخاشع للمعاني القرآنية .

وليس من قبيل المصادفة أن أغلب فناني الموسيقى التقليدية نشأ في رحاب التلاوة القرآنية والإنشاد الديني ، وكانت تلك هي مدرستهم الرئيسة التى تلقوا فنهم عنها . ومن هنا تأتي أهمية التراث في الحفاظ على الشخصية العربية الإسلامية أمام التحديات الحاضرة ، خاصة في عصر الأطباق الفضائية التى أصبحت لا تبث فيضا من العلوم والمعلومات الغزيرة فحسب ، بل تبث فنونًا وآدابًا تحمل قيمًا وسلوكيات تغاير القيم والسلوكيات العربية الإسلامية ، والتى تحمل عمق الهوية ولحمة سداها .

ولكن علينا أن ندير ذلك بوسائل متشعبة ومتكاملة، أولها -بلا شك- تعميق جهود الجمع الميداني والتوثيق والنشر للتراث الشعبي ، واستقطاب الطاقات الشابة من الممارسين لتكوينها علميًّا لهذه المهمة الأساسية والتى أصبحت الآن أيسر تحقيقًا بفضل التقدم الكبير في وسائل التكنولوجيا ، وكذلك إمكانات الرصد والتصنيف وتبادل المعلومات ، بين مراكز التراث في العالم العربي والإسلامي وبين الهيئات التعليمية.

والتراث الكلاسيكي العربي

---

(١) انظر رسالة الماجستير من قسم علوم الموسيقى للباحثة عزيزة عزت : المقامات العربية في تلاوة القرآن . الكونسرفتوار بالأكاديمية المصرية للفنون عام ١٩٨٨م .

والإسلامي ليس أقل احتياجًا للجهود العلمية في دراساته الأكاديمية ، فهو محتاج لغرس الوعي بقيمته بين كل الدارسين لفنون الموسيقي الغربية والعربية على السواء ، وخاصة في مجال دراسات التأليف الموسيقى وعلوم الموسيقى ، كما أنه بحاجة للحماية من نزوات بعض فرق التراث و (موضاتها) الخطرة التي يمكن أن تسيء إليه(١) .

ولابد أن يكون من أولويات السياسة الثقافية في عالمنا العربي والإسلامي ، مبدأ الحفاظ على التراث التقليدي ، وعلى هذه الجذور الأصيلة في صور مدروسة علميًّا ، لكي تظل محفوظة بصورها النقية (وبنفس آلاتها وجمالياتها) ولكي تظل المعين والمنبع الذي تستقي منه عناصر التطوير والإبداع للأجيال القادمة ، ولكى يظل التراث الموسيقى الأصيل من المكونات الرئيسية لوجدان المواطن العربي .

على أن للحفاظ على التراث بُعدًا أعمق ألا هو الحفاظ على جوهره في إطار التجديد ، وهو الذي لا سبيل إلى منعه أو إيقاف تياره ، ولكن المهمة الأساسية هي ترشيد هذا التجديد واحتضان القيم منه ، والإصرار على أن يكون تعميق التراث الموسيقى من الأركان الرئيسة في الدراسات الموسيقية التخصصية في معاهد الموسيقى العربية، على أن يكون الاهتمام منصبًّا بشكل خاص على مقومات التراث وإمكانات استلهامه استلهامًا يوائم بينها وبين التأثيرات الغربية الوافدة ، ويصنع من تضافرهما نسيجًا سداه من التراث ولحمته من مخيلة المبدع وخبرته بالغرب وبغيره ، وناتجة عن إبداع في عربي صادق يمكن أن يرقى حقًّا للعالمية .

---

(١) د. سمحة الخولي : التراث الموسيقى العربي ص ١٢٢ ، ١٢٣ .

حوار

رؤية للموسيقى من منطلق حضارى إسلامى (*)

عصام الدين الزفتاوى (**)

١- بداية فإن هذا التعقيب سيحاول جاهدًا أن ينأى عن تكرار القول ، إلا أن محاشاة التكرار لا تعنى دوما عدم إعادة الطرح ، طالما أن هناك جديد يُقال ، ويُطرح على بساط البحث ، محاولا تأييد وجهة النظر هذه أو تلك.

٢- وغنى عن البيان أن هناك خلاف فقهى قديم واقع على مستوى الأدلة الفروعية فى حكم الموسيقى والغناء المصاحب لها ، بين مُحِلٍّ ، ومُحَرِّم ، ومُتَوَسِّط باختيار تفصيل لصور الغناء ، وتقسيمها على الأحكام المختلفة ... .

٣- واستمر هذا الخلاف إلى العصر الحديث ، والذى انحاز فيه إلى الفريق بالإباحة : أولئك الذين تشبعوا بالحضارة الغربية ، فى فلسفتها ، ومنهجها ، فى غايتها ووسائلها . وهؤلاء لا يعنيهم - بحكم تحيزاتهم الحضارية - وربما أيضا لا يفهمون - بحكم تكوينهم الثقافى - الدليلَ الجزئى الشرعى للمسألة ، ويطرحون نظرة كلية مشبعة بمفاهيم الجمال والفن فى ضوء الفلسفات الغربية .

٤- ولهذا فعند طرح المسألة للحوار تجد المتشرعين يعتمدون على الدليل - إن حِلاًّ أو حرمة - وحين يقابلون بالطرح

(*) تعقيبا على بحث الدكتور محمد عمارة المنشور بالعدد (٩٢) من المجلة .

(**) باحث إسلامى من مصر ، تخرج فى دار العلوم والأزهر الشريف .

الكلى يتهافت موقفهم أشد التهافت ، أما القائل بالحل فلعله أن يُسلّم بقِيَم الجمال والفن الغربية غير منتبه إلى شدة مفارقتها لقيم الجمال والفن الإسلامية . وأما القائل بالحرمة فلعله أن يقف موقفا معاديا من قيم الجمال والفن فى نفسها؛ حيث شعر أنها وراء إباحة ما حرمه الله ، فيجعل بموقفه هذا الشرعَ الإسلامى فى موقف معاد للجمال والفن ، وهو موقف أعتقد أنه خاطئ تماما ؛ لأنه غنى عن البيان إيمان الإسلام بالجمال ، لكن فى ضوء خصائص الإسلام ، ومميزاته .

٥- ومن الملاحظات الجديرة بالإثبات: أن الباحث المنصف فى مصادر الإسلامى واجتهادات الفقهاء المختلفة عبر القرون فى فهم هذا التشريع لا يستطيع أن يغفل الدلالات الواضحة للكثرة الكاثرة من نصوص الشارع ، وكلام الفقهاء على تحريم الموسيقى ، وأن هذا التحريم كان مستقرا فى التراث الفقهى إلى حد الاتفاق (ولو فى دائرة المذاهب المتبعة) - رغم محاولات إيجاد ثغرة خلاف يتكأ عليها المبيحون ، لا تتجاوز حد الشذوذ الفقهى - وعبر أبواب الفقه المختلفة فى المذاهب جميعها يستطيع الباحث أن يرصد بيسر ودون كبير عناء تلك الفروع الفقهية الكثيرة المفرعة على القول بتحريم الموسيقى وآلاتها .

٦- حتى أولئك الذين يُتّكَأُ عادة عليهم للقول بالإباحة تجد الكثير منهم موافق لتلك الوجهة السائدة ، وأبرز هؤلاء هو حجة الإسلام أبو حامد الغزالى ، حيث تدوولت بعض عبارات له حملت على محمل الإباحة ، لكن تأمل تراثه الفقهى ككتابيه العظيمين فى الفقه الشافعى : «الوجيز» ، و«الوسيط» ينبأك عن التزامه بالوجهة السائدة القائلة بالحرمة ، مما يلقى بظلال من الشك على ذلك الفهم المعاصر لعباراته تلك المتداولة ، ويؤكد أن تلك العبارات قيلت فى سياق آخر ، ولعله يريد به - فى اعتقادى - إنشاد الصوفية ، وقصائد العشق الإلهى ، وليس الغناء المعاصر بصورته الراهنة ، ونقل الكلام من هذا إلى ذاك هو من باب تحريف القول إن تعمد ، أو سوء الفهم فى أحسن تقدير.

٧- على أننا لو سلمنا صحة الفهم هذا فإنه فهم متروك لأن القاعدة المقررة فى فهم كلام الفقهاء : أنه إذا تعارض كلام الفقيه فى المتن مع كلامه فى الفتاوى

والشروح ونحوها قدم ما فى المتن ؛ لأنه المقصود أصالة ببيان الأحكام[(١)] .

٨- ولهذا فإن من الافتئات على حجة الإسلام الغزالى محاولات ترويج أنه قائل بالإباحة ، مع مخالفة ذلك صراحة لكتبه الفقهية التى لها مكانة كبيرة[(٢)] فى الفقه الشافعى خاصة والتشريع الإسلامى عامة وإلى يومنا هذا ، والتى هى – حسب القواعد المقررة – مقدمة عند اختلاف كلامه على غيرها من مصنفاته.

٩- ولهذا فليس من المبالغة أن نعترف بأن القائل بالإباحة لا يجاوز الشذوذ فى الوسط الفقهى الإسلامى .

١٠- تأسيسًا على ما سبق : فإننا ننحاز – وبقوة – للوجهة السائدة القائلة بالتحريم : اقتناعًا بما استدلوا من أدلة فروعية جزئية – لن نتطرق إليها اكتفاء بالجهود السابقة فى هذا الصدد – واستنادا إلى رؤية كلية ترتكز على أن للحضارة الإسلامية خصائصها ومميزاتها التى يجب – وبضراوة إن اقتضى الأمر – المحافظة عليها وعلى نقائها بشتى السبل .

١١- وبالنسبة للأدلة الجزئية فى المسألة فلى تعليق إجمالى عليها : فإنه مهما ضعفت أغلب الأحاديث المروية فى الباب ، فإنه يبقى حديثان أو ثلاثة على الأقل أسانيدها صالحة للاحتجاج ، وهذا كاف جدا فى المسألة إذ أنها من مطالب الظن ، التى يكفى فيها الآحاد ، وليست من المسائل القطعية ، كما هو مقرر فى أصول الفقه .

١٢- كما أن تلك الأحاديث الضعيفة بعد استبعاد الواهى منها ، والضعيف شديدا بما يمنع الاعتبار والاستشهاد ، فإنه يبقى منها جملة تصلح للاعتبار ، ويقوى بعضها بعضا على قاعدة حفاظ الحديث ، بما يجعلها ترقى إلى درجة الحَسَن إلى غيره ، وهذا كاف فى إثبات الحرمة كما هو مقرر فى محله من علم مصطلح الحديث وأصول الفقه .

---

(١) وهذه قاعدة مطردة ، نصوا عليها فى أماكن كثيرة ، ولهذا تقدم مصنفات النووى - مثلا- الفقهية على فتاواه ، وكذلك الحال بالنسبة إلى ابن حجر والرملى وكلاهما لهما عدة مؤلفات فقهية كما له فتاوى مشهورة ، وتقدم المصنفات الفقهية على الفتاوى ، ومهما قيل بترتيب تلك المصنفات الفقهية من حيث المنزلة – حسب الدقة – فإن أدونها منزلة مقدم على الفتاوى، فلا بد من مراعاة ترتيب الكتب .

(٢) لمعرفة هذه المكانة : نحيل على الفوائد المكية للسقاف ضمن مجموعة سبع كتب مفيدة ، طبع مصطفى الحلبى، حيث يعلم منه أن مدار كتب الشافعية على كتب الغزالى منذ ألفها . كما نجد نصوصا للإمام النووى يصرح فيها بأن وسيط الغزالى كان أحد أربعة متون متداولة ، بالإضافة إلى الكثرة الوافرة من الإشارات فى كتب الطبقات الدالة على أهمية كتب الغزالى الفقهية وخاصة الوسيط والوجيز (راجع : دراسات فى المذهب الشافعى – للباحث – تحت الطبع) .

١٣- ومن جهة أخرى فإنه وقع فى ثنايا بحث فضيلة الدكتور عمارة بعض التعميمات التى بحاجة إلى تريث كبير ، واستقراء واسع حتى يمكن القول بها من ذلك قوله حفظه الله تعالى : «جرت السنة بإباحته منذ غنت الجوارى ، وسمع الرجال فى بيت النبوة، وبيت الصحابة» ، «عرض الفكر الإسلامى للغناء باعتباره فطرة إنسانية تحاكى بها الصنعة الإنسانية الخلقة الإلهية فى الطيور والأشجار ...» ، «وإذا كان هذا هو منطق الفطرة وبرهان العقل ، فإن برهان النص والنقل فى الإسلام يدعم هذه النظرة التى جعلت الغناء من المباحات فى ذاتها»، «كان للغناء مكانه فى المجتمع النبوى»، «هذا هو النموذج الإسلامى فكان للغناء مكانه فى المجتمع النبوى ، والسنة النبوية ، بالقول والإقرار حتى أصبحت هذه السنة من السنن العملية» .

١٤- إن مثل هذه العبارات تشير إلى أن ذلك كان لهم ديدنا وعادة ، ولم - يعلم الله - فى ذلك من شيء ، وأدل دليل على ذلك حديث عائشة والجوارى اللاتى كن يغنين ، وإنكار أبى بكر عليهن ، فإنه أدل دليل على كون ذلك لم يكن شائعًا فى بيوتهم ، ولا له مكانة فى مجتمعهم ، ولا كان نموذجًا إسلاميًّا.

١٥- ومن جهة أخرى فإنه لا يستفاد من تلك الوقائع كونها نماذج إلى آخر قاله الأستاذ الكاتب إلا إذا أصبغنا عليها صفة العموم ، وذلك مخالف للقواعد الأصولية ، إذ المقرر فى علم الأصول أن وقائع الأعيان والأفعال لا عموم لها ، فكيف يستفاد من واقعة عين (غناء الجوارى فى بيت عائشة) أن ذلك «جرت السنة بإباحته منذ غنت الجوارى وسمع الرجال فى بيت النبوة وبيت الصحابة» ، أو أن يصبح بتلك الواقعة مكان للغناء فى المجتمع النبوى على حد تعبير الكاتب .

١٦- ومهما رُئِيَت تلك الوقائع من السنة على أنها تدل على الإباحة ، فإن تلك الوقائع تدل على أن الواقع الذى نعيشه - والذى ستؤدى فتوى الجواز إلى تكريسه وتبريره - ليس من الإسلام فى شيء ، فأين تلك الوقائع التى تدل على جواز شيء من اللهو البريء فى بعض الظروف الاستثنائية ، وغير اليومية، وغير المعهودة ، من واقعنا الذى تمثل الموسيقى فيه ركنًا ركينًا ، وزادًا يوميًّا ، وطقسًا من طقوس الحياة

المعاصرة .

١٧- ولهذا فإن القضية اليوم ليست هل الموسيقى حلال أم حرام . بل القضية هل النموذج المروج له اليوم حلال أم حرام ، ذلك النموذج الذى تدخل الموسيقى وفنون الغرب فى سداه ولُحمته .

١٨- ومن ثَم فإن المقارنة إنما هى بين نموذجين للحياة ، ولهذا فتقديم التى يستنبط منها الجواز على أنه نموذج لمجتمع النبوة ابتسار شديد له ، واختزال مخل بقيم المجتمع الإسلامى حتى توضع فى صورة معادلة لمجتمع اليوم ، وأنا أربأ بالكاتب الكبير أن ينتهى به الكلام إلى تلك النتيجة .

١٩- والذى لا بد من تأكيده أن المفتى كما ينظر بعين إلى نصوص الشرع ، وعصر النبوة ، فعليه أن ينظر بعينه الأخرى إلى الواقع المعاش ، حتى تخرج فتواه دواء شافيًا لأمراض عصره . تذكرنى فتاوى الإباحة بواقعة حدثت فى الهند ، عندما أراد الهندوس من المسلمين أن يتركوا ذبح البقر ، ولهم ما يشاءون ، فأبى الشيخ الدهلوى رحمه الله ذلك ، وقال : إن ذبح البقر من أعظم القربات الإسلامية ، وكانت فتواه حائلاً دون ضياع المسلمين ضياعًا تامًا فى الهند ، ولو كان اقتصر على نظر الدليل الجزئى لأوصله ذلك إلى أن ذبح البقر مباح يجوز تركه وفعله ، فلا بأس إذن بتركه إذا ترتبت عليه مصلحة من انتهاء الفتن والمذابح ... ، لكن فى الحقيقة فإن ذلك كان سيؤدى إلى تكريس وضع الضياع ، وسيكون فاتحة شر لتضييع خصوصيات المسلمين واحدة تلو الأخرى ، حتى يتم إذابتهم فى مجتمع الهندوس .

٢٠- وفى الحقيقة فإن الفتاوى المبيحة للموسيقى والغناء ، أو الفتاوى غير الحاسمة التى تكتفى بالقول بأن الغناء والموسيقى صوت حسنه حسن وسيئه سيىء هى فتاوى تكرس الواقع المعاش ، والذى لا يشك أحد فى بعده عن النموذج الحقيقى لمجتمع النبوة .

٢١- والمستفتى العادى لا يسأل عن الموسيقى كصورة ذهنية مجردة ، أو منطقية (إن كان ...فيكون ...) ، وإنما يسأل عما يعرض عليه ليل نهار فى «الفيديو كليب» ، والألبومات الغنائية وليالى التلفيزيون وغيرها ، هل هو حسن أم قبيح ، وما مدى قربه أو بعده من النموذج الإسلامى ومجتمع النبوة ،

هل هذا الغناء وتلك الموسيقى الشائعة اليوم ، هى تلك التى كان لها مكانة فى مجتمع النبوة على حد تعبير الدكتور عمارة . ولهذا فإن الإجابة بعيدة عن محل السؤال ، أو غير مباشرة ، والمستفتى يريد إجابة حاسمة ، وليس قسمة عقلية ، وقاعدة كلية يقيس عليها.

٢٢- أما قياس الموسيقى على أصوات الطبيعة فإنه قياس مع الفارق الشاسع ، فالموسيقى ليست مطلق صوت بسيط جميل كأصوات الطبيعة ، بل صوت يؤثر انفعالات نفسية معقدة ، ولا زال العلماء المختصون مختلفين فى أسباب ذلك التأثير العميق للموسيقى على النفس الإنسانية ، وهو تأثير أبلغ وأقوى من تأثير أصوات الطبيعة . ويكفى للدلالة على ذلك أننا لم نر أحداً أثارت فيه أصوات الطبيعة انفعالا عنيفا ، أو رغبة آثمة ، أو تحفيزا لقتال ، أو رعبا وخوفا ... إلى غير ذلك من الانفعالات العجيبة التى تنتجها أنواع الموسيقى المختلفة .

٢٣- ولو سلمنا بإباحة الموسيقى فأى موسيقى تباح ، هل هى تلك الموسيقى التى نبتت فى معابد اليونان ، وترعرعت فى أحضان الكنيسة الغربية ، ثم خرجت من عباءتها ، وأخذت تعبر عن فلسفات النهضة والاستنارة ، والحداثة وما بعد الحداثة .

٢٤- ويكفى الاطلاع مثلا على كتاب بول هنرى لانج عن الموسيقى (طبعًا الحضارة الغربيــة) لنعرف مدى تلك العلاقة الوثيقة بينهما ، فبينما نبتت الموسيقى نباتا طبيعيا فى أحضان تلك الحضارة عبر مراحلها المختلفة عبر التاريخ ، وتطور الموسيقى فيها يعد مظهرا من مظاهر تطورها الحضارى بكل اتجاهاتها حتى التقنى منها .

وعلى العكس فإن الموسيقى فى حضارتنا تعتبر ابنا لصيقا تسرب إلينا مع ما تسرب من فلسفات اليونان حينما كانت الموسيقى جزءا من العلم الرياضى، وتسرب إلينا مع بقايا الحضارة الفارسية القديمة . واستمر محصورا فى أضيق حدود داخل صرح الحضارة الإسلامية ، حتى هيمنت علينا حضارة الآخر بكل ثقلها ، والذى لا بد أن نعترف معه بأننا متحيزون - ولو رغما عنا - للموسيقى فى ظل الحضارة القائمة ، والذى لا يعرف حتى القائل بالتحريم كيف يتجنبها .

فمسألة إباحة الموسيقى أو حرمتها هى أعمق وأعقد من مجرد النظر فى الأدلة الجزئية ، ولا يمكن نزع المسألة من إطارها الحضارى المهيمن .

٢٥- وليس من المتوقع أن يفهم الآخر موقفا معاديا للموسيقى ؛ لأن تلك الموسيقى جزء من ضميره ، وطقوسه الدينية ، كما هى جزء من تاريخه الحضارى ، تماما كما أنه لا يمكن له أن يفهم موقفنا من مدينة القدس لأنها أيضا جزء من ضميره الدينى ، وأبعاده التاريخية الحضارية(١) ، فكما لا يتسنى له أن يعى أن الناصرة وبيت لحم ومهد المسيح يجب أن تكون أرضًا إسلامية ، فإنه لا يتسنى أن يعى موقفا حضاريًا أصيلاً مخالفًا للقالب الفنى الذى ينشد فيه ترانيمه وصلواته . ثم ها هو فى صراعه الحضارى يستصحب معه ذلك القالب للتعبير عن كل ما مر به من إصلاح دينى ، وإصلاح سياسى ، وحروب دامية ، وتيارات فكرية ... ، لدرجة أنى أعتقد أنه لا يمكن لأحد أن يفهم الموسيقى الغربية فى مراحلها المختلفة إلا إذا كان كاثوليكيا بروتستانتيًا إنجيليًا ... ، ثم بعد ذلك ملحدا تنويريًا عقلانيًا ... ، وهو فى كل ذلك واعٍ لحركة الحضارة الأوربية، بكل أبعادها .

٢٦- ولكن ما شأننا نحن المسلمين بكل ذلك ، والحضارة ليست حضارتنا والزمان ليس زماننا ، ونحن لسنا فى تفاعل حضارى ، بل فى انفعال حضارى ، إن لم يكن انسحاقًا(٢) .

٢٧- ولهذا ففى مثل تلك الفترة الحالكة حضاريا ينبغى أن يكون أول واجب فكرى علينا هو الذود والدفاع عن كل خصوصية حضارية لنا ، حتى ولو كانت شكلية ، أو قُل الدفاع عما تبقى لنا من خصوصيات ، فكم هى تلك التى فقدناها خلال قرنين من الانفعال/ الانسحاق الحضارى .

٢٨- إذن -وفى هذا الإطار الحضارى- فعلى من يميل إلى إباحة الموسيقى يقيدها - حفاظا على شىء من الخصوصية - بأن تكون نابعة من نفس مؤمنة موحدة بالله تعبر فى فنها عن ذلك التوحيد تماما

(١) راجع لهذا الموضوع : «اختلاق إسرائيل القديمة - إسكات التاريخ الفلسطينى» لـ : كيث وايتلام، ومقدمة المترجمة الدكتورة سحر الهنيدى، (عالم المعرفة - عدد ٢٤٩) والكتاب ومقدمته مليئان بالإشارة إلى ذلك ، راجع على سبيل المثال : ص ٢٠، ٤٥، ٤٧، ٥١ ، ٧٤، ٧٧ ، ٨٣، ٨٦ : ٩٤ .

(٢) فى اللغة : تفاعلا إذا اشتركا فى فعل واحد ، كتقاتلا ، وتضاربا ، ... . أما الانفعال فهو الوقوع تحت فعل الغير ، ضربه فانضرب، وقتله فانقتل ، وسحقه فانسحق .

كما عبرت فنون الإسلام من عمارة وزخرفة وخط ... عن كلمة التوحيد ، فأين تلك الموسيقى التى تشعرك بحضارتك وإسلامك وقيمك وخصوصيتك تشعرك بلا إله إلا الله تماما كما تشعرك العمارة الإسلامية بالله فى كل حجر وزاوية .

الموسيقى ورؤية حضارية :

٢٩- وكى لا تختلط الأوراق فإننا ينبغى أن ننبه - رغم بداهيته - على أن الموسيقى وغيرها من القوالب الفنية لا تتجاوز أن تكون وسائل لتحقيق مقاصد حضارية ، وأنه مهما كانت تلك المقاصد - جدلا- محل اتفاق بين الحضارات فإنه ليس من الضرورى أن تكون وسائل تحقيقها فى ذات المحل من الاتفاق ، وأنه ليس للوسائل دوما حكم المقاصد .

٣٠- ودائمًا وأبدًا : إذا قلت : الموسيقى حرام . جابهوك بقولهم : وهل يكره الإسلام الجمال ، وهل يكره الإسلام الذوق الرفيع ، والمشاعر الرقيقة. وهكذا ينتقل البحث من الكلام عن وسيلة - مجرد وسيلة - إلى الكلام عن المقاصد ، ودون أن ينتبه بعض المتشرعين يسقطون فى شرك تلك المغالطة ، فيعترف فريق بتلك المقاصد ، ويتعدى اعترافه إلى ما يحققها من وسائل غربية ، ويتأثم فريق - نظرا للأدلة الجزئية - من إباحة تلك الوسيلة ، ويبقى حيران أمام ما رُفع فى وجهه من مقاصد حضارية . وبينما يبدو الفريق الأول فى نظر المتدينين فى صورة المتساهلين فى دينهم ، يبدو الفريق الثانى فى نظر المتشبعين بحضارة الغرب فى صورة غلاظ المشاعر ، جفاة الذوق ، قساة القلوب .

٣١- ولهذا فلا بد أن نؤكد - أعظم ما يكون التأكيد - أن الحضارة متميزة أشد التميز إن فى مفاهيمها ، أو مقاصدها ، أو وسائلها .

٣٢- وليس بالضرورى إذا آمنا بالجمال والفن أن يكون مفهومنا الإسلامى له مطابقًا ، أو موافقًا ، أو مقاربًا له فى الحضارة الغربية ، كيف ولكل فليسوف غربى مفهومه الخاص وفلسفته الخاصة للجمال والفن ، فلماذا تمارس كل أساليب القسر والإرهاب الفكرى لحمل الفكر الإسلامى على تبنى وجهات نظر غريبة عنه ، فضلاً عن أنها ليست محل اتفاق فى البيئة التى خرجت منها .

٣٣- وإذا كانت الموسيقى تعنى بتنظيم

الانفعالات الإنسانية حسب قواعد الجماليات ، فإن التسليم لموسيقى الآخر هو تسليم لفلسفته ، وقيمه الجمالية الخاصة به ، والتى لا ينبغى إملاؤها علينا .

٣٤- وفضلاً عن التميز فى المفاهيم ؛ فللحضارة الإسلامية مطلق الحق فى أن تتميز فى وسائل تحقيق تلك المفاهيم ، ودون أن تتهم بتحجر المشاعر وانعدام الذوق والجمال . ولهذا يصبح من السلوك الحضارى الشائن ما يمارسه دعاة الاجتهاد والعصرية لفرض قوالب فنية غريبة على الحضارة الإسلامية .

٣٥- وفى نفس الوقت فإنه لا يجب على الفنان المسلم المعاصر أن يحصر فى القوالب الفنية الإسلامية التراثية حتى يستشعر بإسلامية فنه ، بل عليه أن يبدع قوالب فنية لن نقول لا تتجاوز أحكام الشريعة - فالشريعة حضن دافئ وليست سجنا حاصرا - بل نقول : قوالب فنية متشبعة بتلك الشريعة وتعبّر عن فلسفتها ، شأن أى فنان أصيل يعبر فى فنه عن قناعاته الحضارية ، وليس ملزما فى التعبير عن إبداعه اتخاذ قالب فنى معين يصطدم مع قناعاته الفقهية ، بل له أن يتخذ غير ذلك من القوالب الفنية ، أو يبدع قوالب جديدة ، يعبر فيها بصدق عن قيمه الحضارية .

٣٦- ومن جانب آخر فإن قيم الحضارة الإسلامية الصافية ليست فى حالة إلى القالب الموسيقى للتعبير عنها ؛ فالقول بتحريم الموسيقى لا يعنى أن الإسلام يعادى صورة من صور الحضارة ؛ لأن الموسيقى مجرد قالب فنى طرحته بعض الحضارات ، وليس ملزما لكافة الحضارات الأخرى ، ومحاولة فرضها وتعميمها ، بل وجعلها مقياسا للحضارة هو من قبيل القسر الفكرى ، والاضطهاد الحضارى .

٣٧- ومهما قيل بما للموسيقى من تأثير فى الترقى الروحى ، فإن ذلك لا شك نابع من الأصول الكنسية للموسيقى ، والتى تدخل الموسيقى فى نسيج طقوسها وشعائرها الدينية ، ولا يمكن أن يكتب تاريخ الموسيقى بعيدا عن تاريخ الكنيسة فى الغرب ، وحتى بعد الخروج على الكنيسة لا زالت الموسيقى ملتحمة أشد الالتحام بالتطور الفكرى والفلسفى للغرب ، والذى نعلم جميعا إلى أى مدى وصل إليه .

٣٨- فكما تدعو بعض الموسيقى للإيمان والرقى ، يدعو بعضها الآخر والإباحية ،

فهى إذن وسيلة ليست خالصة للترقى الروحى .

٣٩- وفى المقابل فإن الإسلام يطرح وسائله الخاصة فى ترقية النفس والروح وتهذيبها ، وتنظيم الانفعالات النفسية الإنسانية ، وهى وسائل أنجع وأبلغ فى تخليص النفس من آصارها .

٤٠- وحسب هذا التعقيب أنه يحاول أن يضع إحدى مشكلاتنا فى إطارها الصحيح ، فى خطوة نحو حل واع وعميق لها ، ولهذا فلست هنا بصدد الحديث عن فلسفة جمال إسلامية فلها مجالها ومتخصصوها .

كما أننى لست فى صدد طرح أو اقتراح وسائل ما بديلة ، فالوسائل الفنية لن تأتى أبدًا من خلال كلمة تكتب أو تقال ، وإنما تأتى من خلال معاناة فنية لروح مبدعة تشبعت بقيم الإسلام وجمالياته وأخلاقه ، ورؤيته الشاملة للكون والحياة وما ورائهما ، والله تعالى أعلم .

رؤى وحوارات

حركة الفكر الإسلامي المعاصر خلال القرن العشرين

أ. د. أحمد صدقي الدجاني(*)

السؤال الأول: منذ متى بدأت المرحلة الحالية في الفكر الإسلامي المعاصر، وما العوامل التي أدت إليها؟

الدكتور صدقي الدجاني: ما دمنا نتحدث عن الفكر الإسلامي المعاصر فإن مصطلح المعاصر يحدد لنا بداية المرحلة الحالية، ونحن في المدرسة التاريخية نعني بهذا المصطلح: الواقع القائم منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، حيث إن هذه الحرب تلت صفحة سبقتها، ودخل العالم أحداثا توصف بأنها معاصرة.

ومن هنا فإن الفكر الإسلامي المعاصر هو ذلك الذي يبدأ بعد الحرب العالمية الثانية، ولكن هذا الفكر وثيق الصلة بالمرحلة التي سبقته، والتي نقترح تحديدا له بين نهاية الحرب العالمية الأولى، ونهاية الحرب العالمية الثانية.

ومعلوم أن تقسيم التاريخ إلى مراحل، هو عمل اصطلاحي، ولا يعني هذا التقسيم أيضًا أن أية مرحلة منقطعة عما سبقتها، بل العكس هو الصحيح، فأي مرحلة هي استمرار للمرحلة السابقة.

(*) – حاصل على دكتوراه الآداب قسم التاريخ من جامعة القاهرة ، ١٩٧٠م . وهو مفكر عربي من فلسطين ، مشارك في العمل على الصعيدين الرسمي والشعبي .
عضو في عدد من المجامع كمجمع اللغة العربية بالقاهرة ، والمجمع الملكي بالمغرب .
له خمسون كتابا ، وآخر أعماله : أزمة الحل العنصري في فلسطين ، وتفاعلات حضارية وأفكار للنهوض .

وقبل هذه المرحلة التى ذكرنا ، هناك مرحلة أخرى تمتد من أواخر القرن التاسع عشر الميلادى إلى نهاية الحرب العالمية الأولى، ويمكن أن تعود إلى مرحلة أسبق تبدأ مع بداية القرن التاسع عشر الميلادى إلى الربع الأخير منه، ولكل من هذه المراحل ملابساتها.

من جهة أخرى فلا يمكن فصل هذه المراحل عن مرحلة سبقت عليها وهى قدوم الغزوة الفرنسية إلى بلادنا، فكان للفكر الإسلامى فيها نشاطًا وحيوية، على غير ما يلحن البعض حين يعتبر الثورة الفرنسية هى بداية التحرر الجديد.

أما العوامل التى أدت إلى المرحلة الأخيرة المعاصرة هى تفاعل الإنسان مع الواقع.

وهذا التفاعل يشهد أيضا استلهاما لحركة التاريخ فى الماضى، ويشهد دائما تشوفًا مستقبليًّا؛ ذلك أن الفكر يتحرك عبر بعدى الزمان ماضيًا ومستقبلاً، فى إطاره الحاضر.

ويمكننا أن نلاحظ ضمن هذا الواقع وجود عامل محلى، وآخر إقليمى، وثالث دولى.

ولا بد هنا أن نلاحظ أن العامل الدولى اكتسب أهمية خاصة فى المرحلة المعاصرة؛ لأن عالمنا شهد فيها ثورة الاتصال، التى جعلت للتفاعل الحضارى عبر وسائل الاتصال المختلفة أثرًا قويًّا ، كما أن هذا العامل كان قد برز بقوة منذ أن تحدانا الغزو الاستعمارى الأوروبى، الذى اشتد علينا منذ أواخر القرن التاسع عشر الميلادى، واستمر بلا هوادة خلال القرنين الأخيرين.

وتجدر الإشارة هنا أننا ونحن نتحدث عن القرنين التاسع عشر والعشرين سنتحدث عن ثلاثة قرون أخرى: حيث هذان القرنان الميلاديان يواكبان القرون الثالث عشر، والرابع عشر، والخامس عشر الهجرية، واستذكار التاريخ الهجرى أمر ضرورى بالنسبة لنا؛ لأنه يجعلنا نستحضر مراحل تاريخنا، وتاريخ حضارتنا عبر أربعة عشر قرنا.

السؤال الثانى: ما أهم تيارات الفكر الإسلامى المعاصر خلال القرن العشرين ؟ وما أهم عناصر كل تيار من تلك التيارات؟

الدكتور صدقى الدجانى: هنا تشتد الحاجة لتحديد المقصود بالفكر الإسلامى، وإذا كنا فى السؤال الأول قد مررنا به سريعا، فإنه لا مفر من الوقوف أمامه هنا.

هل المقصود هذا الفكر الذى برز فى ديار الإسلام بشتى تياراته.

إذا كان ذلك فإنه يمكن أن نتناول مختلف المدارس الفكرية التى ظهرت، سواء ما كان منها نابعًا من منهل منه الإسلام، أم ذلك الذى لم يكن منهلاً.

أما إذا كان المقصود تيارات المدرسة التى التزمت بالإسلام؛ فإن الحديث هنا يختلف.

ولقد أوضحت فى كتاباتى أن مدارس ثلاثة برزت منذ مطلع القرن العشرين فى وطننا على صعيد الفكر، وبخاصة الفكر السياسى:

- كان أولها مشغولاً بالقضية الوطنية، التى نجمت عن قيام الدولة القطرية، فى ظل تجزئة دار الإسلام كلها، والوطن العربى ضمنها.

وهذا التيار على مستوى الصعيد السياسى عنى بموضوع الاستقلال.

- وهناك التيار القومى الذى عنى بالإضافة إلى ذلك بقضية ترشيد الأمة العربية، وعنى بدائرة الحضارة الإسلامية، وبالنهل من منابع الإسلام فى كل القضايا الحياتية، التى تعرض للأمة.

- وهناك التيار الأممى الذى جاءنا من الحضارة الغربية، خاصة المدرسة المادية الماركسية.

هذا على صعيد الأمة ككل، ولكن فيما يخص مدرسة الفكر الإسلامى يمكننا أن نلاحظ توزعا فيها بين ثلاثة تيارات، وهذا التوزع كما شرحت فى كتبى هو ناجم عن تحدى الحضارة الغازية.

فهناك تيار عبر عن نفسه ينتمى إلى الانكماش، ويستخدم البعض أحيانًا لفظة الانكفاء، وهؤلاء كان موقفهم موقف رد فعل، حيث بقوا أسرى الماضى.

وهناك تيار أميل إلى الاندماج تأثر بمنجزات الحضارة الغربية، فأيضا أخذ موقف رد الفعل فى محاولة تقليد الحضارة الغربية.

أما التيار الغالب الأصيل الذى نعتمده هو فقط أو بالدرجة الأولى فهو: تيار الاستجابة الفاعلة، الذى تمثل واقعه، واطلع على حقائق الحضارة الغازية، وعلى حقائق عالمنا كله، واختار الاستجابة الفاعلة من خلال إنعام النظر، وإعمال الفكر.

وهذا التيار هو الذى أثّر التأثير الأقوى فى حياتنا.

ولا بد أن نلاحظ هنا أن التيارات –

التى سبق أن أشرنا إليها فى إطار الأمة: الوطنى، والقومى، والإسلامى، كلها خرجت من تيار واحد كان موجودًا فى الأمة، ولم يعرف هذا التقسيم قبل تجزئتها؛ لذا كان هناك شعورًا بالحاجة لجمع التيارين القومي والإسلامى معًا، كما كان الوضع سابقًا.

وتيار الاستجابة الفاعلة وهو الذى كان أكثر تأثيرًا فى حياتنا، قد قام على تفاعل الفكر مع الواقع القائم.

السؤال الثالث: ما هى القضايا الأساسية التى طرحتها هذه التيارات الفكرية المعاصرة؟

الدكتور صدقى الدجانى: لقد شغلت هذه التيارات الفكرية المعاصرة بكل ما يشغل الأمة، وما كان يشغل الأمة منذ بداية الغزوة الأوروبية هو: شاغل التحرير بعد الاستعمار، وشاغل توحيد طاقات الأمة بعد أن جزأها الاستعمار، وشاغل النهوض والذى يتجلى فى ممارسة الشورى، ويتجلى فى تحقيق العدل، والقضاء على الاستبداد، ويتجلى فى الاجتهاد والتجدد الحضارى، ويتجلى فى محاولة اللحاق بالركب مما يمكن أن يوفر الكفاية التقنية.

كل هذه القضايا كانت محل اجتهاد تيار الاستجابة الفاعلة.

السؤال الرابع: ما هو مفهوم الحركة لديكم؟

الدكتور صدقى الدجانى: الحركة كمصطلح هى: ثمرة جهد فكرى، تلتقى عليه مجموعة من الناس، يحاولون تطبيق هذه الأفكار من خلال برنامج فكرى تنفيذى، ويكون لهذه الحركة شعاراتها ومبادئها، كما يكون لها تنظيماتها التى تنظم علاقات أفرادها بعضهم مع بعض، ويمكن أن تكون الحركة فكرية إذا اقتصرت على طرح الأفكار، وعنيت بهذا الأمر فقط.

ولكنها يمكن أن تكون فكرية سياسية تنظيمية إذا اتجهت لتنظيم الناس فى إطار معين، والمشاركة فى السياسة مشاركة مباشرة.

السؤال الخامس: هل للحركات الإسلامية المعاصرة جذور فكرية انطلقت منها ؟ أم نشأت بصورة حركية صرفة؟ وهل ولدت الحركة فكرًا؟

الدكتور صدقى الدجانى: كما وضح من الأسئلة السابقة أن هذه الحركات لها جذورها الفكرية، ويمكن

أن نتتبع التيارات الثلاثة التى أشرنا إليها.

والواقع أن من سنن التفاعل الحضارى -كما شرح علماء التاريخ الحضارى، وكما أكدنا فى دراساتنا - أن ينجم عن تفاعل الحضارة الغازية عود للتفاعل مع تراث الأمة، ولذا فإن كلا من هذه التيارات تفاعل مع تراث الأمة على طريقته.

وأنا أقف أمام تيار الاستجابة الفاعل؛ لأنه أعمل الفكر فى هذا السبيل، وأخذ منه ما هو إيجابى وفاعل.

وهل ولدت الحركة فكرا؟

نعم؛ لأنه دائما ومن خلال الممارسة يستمر تيار الفكر متدفقًا، فالحركة تبدأ بالفكر، ولكنها من خلال مسارها تولد أفكارا كثيرة.

السؤال السادس: إلى أي مدى تفاعل الفكر والفقه الإسلامى بالحالة الراهنة للعالم، وما يكتنفها من تغيرات؟

الدكتور صدقى الدجانى: قد نجد أحيانا كما نرى موقف المدرسة الانكماشية أن التفاعل على هذا الصعيد الإسلامى محدد، وأقصد بالمدرسة الانكماشية أولئك الذين لم يشاءوا أن يواجهوا تحدى الحضارة الغازية إلا بالفرار منها والعودة إلى الماضى.

فيمكن أن نرى هنا أن التفاعل كان محدودا، أو نلاحظ هذا فى عدد من الكتب التى صدرت من كتب التراث، وفى مقدماتها تلك التى تحاول أن تعود بنا إلى زمن مضى فى نظرتها للأمور، ونسبة ليست قليلة مما ينشر ينتسب إلى هذا.

ولكننا حين ننعم النظر فيما أنجزته مدرسة الاستجابة الفاعلة نجد أن تفاعل الفقه والفكر الإسلامى بالحالة الراهنة للعالم، وما يكتنفها من تغيرات كان تفاعلا قويا، ويمكننا تتبع حصيلته على مدى القرن العشرين، فسنجد أن ثمرته مضاعفة.

وهنا تجدر الإشارة إلى ضرورة العناية بعلم تاريخ الأفكار الذى يتتبع هذه الخطوط؛ فالواقع أن لدينا محاولات جادة على صعيد الفقه للتعامل مع كل قضايا العصر، وما استجد من معاملات.

ونستحضر هنا عددًا من العلماء الفقهاء الذين أسهموا فى حركة التجديد هذه، والواقع أنهم قاموا بأعمال الفكر لينهض الفقه بواجبه، وقد استخدم البعض تجديد الفقه، مما أثار حساسية عند البعض الآخر.

على كل حال فالذى نحتاجه كما أفهمه هو: مدرسة فقهية معاصرة، تحترم ما سبقها، وتستفيد منه، ولكنها لا تبقى أسيرة له، وإنما تنهض بمسئولياتها لمعالجة أوضاعنا الراهنة، وقد تداعى إلى الخاطر عدد من الأسماء التى أسهمت فى هذا بشكل طيب.

كذلك الأمر بالنسبة للفقه الإسلامى الذى أعطى جهدا كبيرا فى فهم العصر، وطرح رؤى نابعة من مرجعيتنا الإسلامية، ومستفيدة من حضارتنا.

والحق أننا نستطيع أن نستقرأ عددًا من الأسماء التى أعطت عطاء متميزًا، والأمر يقتضى كما قلت أن يبذل جهد فى تاريخ الأفكار.

وعلم تاريخ الأفكار كما هو معلوم هو ذلك العلم الذى يتتبع الأفكار التى أثرت فى حياة الناس في خلال فترة من الزمن؛ لنرى كيف برزت ؟ وما هى منابعها ؟ وما تأثير الأدب والفن والفكر والفقه ؟ إلى آخر ذلك فيها.

السؤال السابع: إلى أى مدى تأثر الفكر الإسلامى المعاصر بالتيارات الفكرية العالمية؟

الدكتور صدقى الدجانى: إلى مدى لا بأس به، وإلى حد ليس بالقليل، وهذه طبيعة الفكر الحى، وهو يتأثر وهو يؤثر.

ولقد اطلع هؤلاء الذين أسهموا فى الحركة، على الفكر المعاصر فى مختلف الدوائر الحضارية فتفاعلوا معه، ونلاحظ أن كثيرين منهم مروا بموقف انكماش لم يطل، وموقف انغماس لم يطل، ولكنهم استقروا فى موقف الاستجابة الفاعل، فأفادوا كثيرًا، وتأثروا وأثروا.

السؤال الثامن: هل بدأت بعض الأفكار الإسلامية تطرح على الصعيد العالمى، وما أهم مجالات الحوار التى دخلت فيها مع الفكر الآخر؟

الدكتور صدقى الدجانى: الجواب نعم بدأت بعض الأفكار الإسلامية تطرح على الصعيد العالمى. والمتابع للمؤتمرات الدولية يجد شوقا عند بعض الحضارات الأخرى وبخاصة الحضارة الغربية لمزيد من التعرف على الأفكار الإسلامية المعاصرة، وباعتبارى واحد من الذين أسهموا فى مثل هذه المؤتمرات مع كثيرين من أخوتى، كنت ألاحظ هذا الشوق، وهذه العناية ، خاصة مع تفاقم أزمة الحضارة الحديثة ، التى بدأت تهدد بمخاطر تتعلق بأمننا الأرض والبيئة، وتتعلق بطغيان الإنسان لأخيه الإنسان.

فمثلا موضوع معالجة أزمة القيم،

شغل بـه عدد من المفكرين المسلمين، منهم مـالك بـن نبي الـذى تحدث عن أزمـة القيم التـى عـانت منهـا الحضـارة الغربيـة فـأدت إلى حربين عـالميتين طـاحنتين، ثـم إلى إشـعال عشـرات الحروب فى بلاد العالم الثالث بعد ذلك، لتبدأ الحرب الباردة بين المعسكرين.

ومن هنـا نسـتطيع القول: إن الفكر الإسـلامى على صعيد القيم يلفت النظر إليه، كما أن المسلك الإسلامى على هذا الصعيد فى نطاق الأسرة، ونطاق العناية بـالطفل، والمسـنين يلفت النظر، بعد أن جدبت الحضارة الغربية.

كذلك الأمر بالنسـبة للاقتصـاد بعد أن ظهرت مخاطر الربوية والربا، ظهرت المصـارف الإسـلامية الآن، والمعـاملات الإسـلامية تلفت أنظـارا كثيرة، ويجب تتبع هذه التجربة وبخاصـة حين برز بيننا مفكرين اقتصـاديين فهمـوا حركـة الاقتصـاد الحديث، وبـدأوا يتعـاملوا من خلال هذا الفهم مع القضايا الاقتصادية.

فالمجـالات كلهـا مطروحـة مع الفكر الآخر اقتصادية كانت، أو اجتماعية، أو سياسية، أو ثقافية.

السـؤال التاسـع: هنـاك تشـابها شـديدا فـى المشـكلات والأطروحات المعروضـة على الفكر الإسـلامى فى بدايـة القـرن مـع تلك المعروضـة فى نهايته، مـا مدى صدق هـذه الملاحظة؟ وما أسبابها؟

الدكتـور صدقـى الدجـانى: هـذه ملاحظـة صادقـة، ونـافذة، وأسـبابها أن التغير والتطـور الحضـارى يسـتغرق وقتا؛ ولذا علينـا أن نفكر ونميز بين الاشـتغال بـالحدث اليومى، وبين الاشـتغال بفـترة تاريخيـة مليئـة بـالأحداث تمثـل مرحلـة حضارية، فالأمر إذن طبيعى.

ولكن هذا لا يعنـى أن التشـابه قائم من كـل وجـه؛ فالقضايـا قد تبقـى هى هى، ولكن طريقة تناولها تتغير وتتطور. وقـد شـرحت هذا فـى كتـابى تجديد العصر، فضربـت مثـلاً لـه عـن تطور الفكرة القوميـة خـلال قرن مـن الزمن، كيف كان التعامل معها منذ بداية القرن إلى اليـوم، مـع أن الموضـوع هـو هـو، ولكن مع الزمن يحدث التطور.

ويمكن أن نتتبع هـذا مع كـل مشـكلاتنا وأطروحاتنـا، وهنـاك أسـباب لتشـابه القضايـا، فالتغـير الحضـارى يـأخذ وقتـا حتـى تعـالج هـذه القضايـا، وينظـر فى قضايا أخرى.

أمـا لماذا يحـدث التطور فى معالجتها،

فهو من سنن الحياة؛ لأن الظروف تتطور هي الأخرى، ولأن لدى الإنسان رغبة أكيدة في التغيير.

ومن هنا يجب التفرقة بين التغيير والتغير، فالتغير يحدث بفعل الظروف المحيطة، والتغيير فيه عامل الفعل الإنساني.

وكذلك الفرق بين التطور والتطوير، فالتطور يحدث عبر عدة القرون، ولكن التطوير المستمر يكون فيه دائما جهد الفعل الإنساني.

السؤال العاشر: ما هي أهم التحديات التي تواجه الفكر الإسلامي المعاصر في مطلع القرن الواحد والعشرين؟

الدكتور صدقي الدجاني: لقد سبق لنا أن حددنا هذه التحديات عند مطلع القرن، وأعدنا النظر فيها عند منتصف القرن، سنجد أن الفكر الإسلامي يجابه تحديا كبيرا، وهو أن يستجيب لمتطلبات النظر في كل أحوالنا، ويبدع أساليب جديدة تصل بنا إلى بلوغ أهدافنا في مشروعنا الحضاري الإسلامي الذي يتضمن هدف تحريرنا، والقضاء على بقايا الغزو الاستعماري، والخروج من الشكل الجديد الذي تحاول هذه الدول أن تضعنا فيه، وهو نوع آخر يختلف عن الاستعمار، وهو عهد العولمة ، هذا هو التحدي الأكبر.

وهذا لا يكون ولا يستجاب له إلا بالفكر الذي يعتمد حرية الكلمة، ويثق بقدرة الإنسان من خلال الانطلاق من المرجعية الإلهية، بإعمال الفكر والنظر، وإمعان النظر في الأصول المختلفة.

وهذا يعني ضرورة التجديد والحقيقة أن الفكر الإسلامي بعد أن ينهض على صعيد دائرته، فهو مدعو لأن يستجيب للخطر الذي يهدد عالمنا بفعل استخدام قوى الهيمنة، وهو مدعو أن يلتقي مع كل القوى في عالمنا.

وهذه المواجهة كما أنها نابعة من خصوصية حضارتنا، فإننا سنجد كثيرين في دوائر الحضارات الأخرى استشعروا هذا الخطر، ومن هنا فالفكر الإسلامي مدعو إلى الانفتاح، وإلى المبادرة على هذا الصعيد.

قضية التجديد قضية أساسية، ونحن من حضارة استنارت دائمًا بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل قرن من يجدد لها دينها».

ففي إطار دائرتنا هذه: الفكر مدعو

لأن يواجه منابع الاستبداد، ويتابع الجهد لسيادة الشورى، ولا بأس أن يستفيد من تجارب أخرى عرفت فى الغرب باسم الديمقراطية فى الإجراءات.

ومن الضرورى أن نحترم حرية الفكر، وحرية الكلمة، وفكرنا مدعو لأن يستجيب لقضية التنمية، والكفاية، والنهوض فى مختلف المجالات.

ومدعو إلى أن يحقق انطلاقة ثقافية أصيلة تستفيد مما فى عالمنا، لكن لا تكون أسيرة التغريب، ومعركته ستكون مستمرة مع محاولات قوى الهيمنة.

وباستطاعتنا أن نستفيد من حقائق العصر بما فيه من ثورة اتصال، ونؤصل ونأخذ ما هو صالح من أجل الحفاظ على كرامة الإنسان وحرية الإنسان.

وتذكروا دائمًا أن الله سبحانه وتعالى وعد الذين آمنوا وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الأرض كما استخلف الذين من قبلكم، واستعمرهم فيها.

ومن هنا كان تطلعنا لاستخدام مصطلح العمران؛ ليكون تعبيرًا عن البناء وتوظيف المنجزات الحضارية لما هو مفيد للإنسان؛ لأن بعض هذه المنجزات اليوم توظف ليخرب أمنا الأرض، ويؤذى الإنسان، ويكفى أن نشير هنا إلى أسلحة الدمار الشامل.

والثقة كل الثقة فى الفرد المسلم المؤمن، وفى الحضارة الإسلامية التى يستطيع الإنسان أن ينتمى إليها أيًّا كان قومه، وكانت ملته، فحضارتنا يشارك فيها أقوامًا عدة من غير العرب، وشاركت فيها ملل عدة إلى جانب المسلمين، هؤلاء جميعا قادرون على أن يسهموا إسهامًا كبيرًا فى عالمنا فى القرن القادم، وبقية القرن الخامس عشر الهجرى، والله معنا، ولن يترنا أعمالنا ما دمنا نعمل الصالحات، ونتواصى بالحق، ونتواصى بالصبر.

بسم الله الرحمن الرحيم

وقف المستشار الدكتور محمد شوقى الفنجرى
لصالح جائزة خدمة الدعوة والفقه الاسلامى
ناظر الوقف : المستشار رئيس هيئة قضايا الدولة
بالدور العاشر بالمبنى الحكومى المجمع بميدان التحرير القاهرة
ت: ٣٥٤٤٥٩٠

التاريخ : يناير سنة ٢٠٠٠
الموضوع : مسابقة عام ٢٠٠١

السيد الأستاذ/ رئيس تحرير مجلة المسلم المعاصر

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ،

** ***يسعدنى*** أن أحيط سيادتكم علما بأن اللجنة المشكلة بموجب حجة وقف المستشار/ د٠ محمد شوقى الفنجرى لصالح جائزة خدمة الدعوة والفقه الإسلامي بجلستها المنعقدة فى أول يناير ٢٠٠٠ ، قد قررت بالنسبة لمسابقة عام ٢٠٠١ مايلى :-

أولا: تخصيص مبلغ ٣٠٠٠٠ جم (ثلاثون ألف جنية) جوائز أصلية لاحسن البحوث فى أحد الموضوعات التاليـة :

(١) ***التجديد فى الفقه الإسلامي*** ٠

(٢) ***ظاهرة الانفصام بين العقيدة والسلوك (المشكلة والحل)*** ٠

- وذلك بحد أدنى قدره ٢٠٠٠جم ألفى جنية لكل جائزة أصلية٠

ثانيا: تخصيص مبلغ ٢٠٠٠٠جم عشرون ألف جنية جوائز تشجيعية للبحوث الجيدة غير الفائزة بالجوائز الأصلية فى أحد الموضوعين سالفي الذكر، وذلك بحد أدنى قدره ١٠٠٠ جم ألف جنية ٠

** **ويقدم** البحث بموجب إيصال فى ميعاد غايته ٣١ مارس عام ٢٠٠١ ، إلى مكتب ناظر الوقف الأستاذ المستشار رئيس **هيئة قضايا الدولة** بالدور العاشر بمجمع التحرير بالقاهرة ، وذلك من عدد ٣ ثلاث نسخ بما لايقل عن مائة صفحة ولا يتجاوز مائتين ، مع ملخص له من عدد ٥ خمس نسخ بما لا يقل عن عشرة صفحات ولا يتجاوز عشرين صفحة ٠

** **ويشترط** فى البحث أن يكون معدا للمسابقة ولم يسبق نشره أو تقديمه لأية جهة أخرى ، وأن يكون متميزا ويتضمن إضافات واجتهادات جديدة تنفع الإسلام والمسلمين ، وألا يكون صاحبه قد سبق له الحصول على جائزة أصلية فى المسابقة خلال ثلاث سنوات سابقة لإتاحة الفرصة لغيره ، وللجنة شئون الوقف طبع أى بحث فائز متى قدرت ذلك دون أى حق قبلها ٠

** **ويقام** حفل توزيع الجوائز كالمعتاد بالنادي النهرى لهيئة قضايا الدولة بشارع أبو الفدا بالزمالك يوم الخميس الأخير من شهر يونيو من كل عام ٠

** رجاء التكرم بالتعميم والنشر ، شاكرين لكم تعاونكم مع خالص التحية والتقدير ٠

وتفضلوا بقبول فائق الاحترام .

تحريرا فى ٠ يناير سنة٢٠٠٠م٠
نادية/ ٠٠

رئيس
هيئة قضايا الدولة
وناظر الوقف
المستشار

(إبراهيم محمد رفعت إبراهيم)

حركة
الفكر الإسلامى المعاصر
خلال القرن العشرين

د. توفيق الشاوى(*)

السؤال الأول: متى بدأت المرحلة الحالية فى الفكر الإسلامى المعاصر، وما العوامل التى أدت إليها؟

الدكتور توفيق الشاوى: المرحلة الحالية فى الفكر الإسلامى المعاصر بدأت على يدّ العلماء المجددين الإصلاحيين فى أواخر عهد الدولة العثمانية، عندما توالت الهجمات الاستعمارية على البلاد الإسلامية، وتبيّن عجز الدولة العثمانية عن صدّ هذه الهجمات. وكان الأساس الذى بدأت منه هو أن المجتمع الإسلامى أصيب بالتخلّف نتيجة انحرافه عن المبادئ الإسلامية التى تفرضها الشريعة.

والعوامل التى أدت إليها -كما قلت- هو ضعف الدولة العثمانية، وتخلّف المجتمع الخاضع لها، أو تخلّف المجتمعات الإسلامية عمومًا، وزيادة الهجمة الاستعمارية على كثير من الأقطار الإسلامية، وأولها الجزائر، وبعدها إندونيسيا والهند، وغيرها من البلاد التى كانت تعتبر جزءا من العالم الإسلامى.

السؤال الثانى: ما أهم تيارات

(*) – ولد بمصر في ١٥ / ١١ / ١٩١٨م .
– حصل على دكتوراه الدولة برسالة حائزة على جائزة التفوق من جامعة باريس (السوربون) عام ١٩٤٩م .
– عمل أستاذًا للقانون المقارن بكلية الاقتصاد والإدارة بجامعة الملك عبد العزيز إلى عام ١٩٨٢م، كما عمل أستاذًا ورئيس قسم القانون الجنائي بكلية الحقوق جامعة القاهرة حتى عام ١٩٧٦م .
– وهو الآن نائب رئيس الاتحاد العالمي للمدارس العربية الإسلامية الدولية .

الفكر الإسلامي المعاصر خلال القرن العشرين، وما أهم عناصر كل تيار من تلك التيارات؟

الدكتور توفيق الشاوي: أهم تيارات الفكر الإسلامي المعاصر خلال القرن العشرين تياران:

الأول: التيار الإسلامي الذى يحاول إصلاح المجتمع دون أن يتدخل فى الشؤون السياسية، لكنّ تبيّن أنه لا يستطيع أن ينفّذ إصلاحاته لعدم وجود الدولة الإسلامية، وذلك بعد انهيار الدولة العثمانية، ولذلك وُجدت ما يسمى بجماعات الإسلام السياسى.

التيار الثانى: التيار الذى يرى أنه لا يمكن إصلاح المجتمعات الإسلامية إلا بإقامة الدولة الإسلامية التى تلتزم بمبادئ الشريعة وأحكامها.

السؤال الثالث: ما هى القضايا الأساسية التى طرحتها التيارات الفكرية المعاصرة؟.

الدكتور توفيق الشاوى: التيار الإصلاحى طرح فكرة إصلاح الفرد، وإصلاح الأسرة، والإصلاحات الاجتماعية عمومًا.

أما التيار السياسى فكان هدفه الأول إيجاد نظام سياسى يتمشى مع المبادئ الإسلامية، وما يسمونه : دولة إسلامية (إنشاء الدولة الإسلامية)؛ لأنه لا يمكن أن يكون هناك إصلاح دون وجود دولة تلتزم به.

السؤال الرابع: ما مفهوم الحركة لديكم؟

الدكتور توفيق الشاوى: الحركة لدينا تتنوع إلى نوعين:

النوع الأول: حركات فكرية محضة، وهى عبارة عن علماء ومفكرين يخطبون ويكتبون، وكتاباتهم تُعرض على الجمهور لكى يتأثر بها.

النوع الثانى: حركة تنظيمية تقيم تنظيمات تقوم بتنفيذ هذه الخطط الإصلاحية، سواء كانت خططًا اجتماعية، أو خططًا سياسية.

السؤال الخامس: هل للحركات الإسلامية المعاصرة جذور فكرية انطلقت منها، أم نشأت بصورة حركية صرفة؟ وهل ولّدت الحركة فكرًا؟

الدكتور توفيق الشاوى: كل الحركات الإسلامية بدأت فكرة، وكل ما هنالك أن بعضها اقتصر على الدعوة من خلال الكتابة والخطابة.

أما الحركات السياسية فهى تضيف إلى ذلك إنشاء تنظيمات تتولى إقامة

الدولة الإسلامية.

وربما يُعتقد أن الحركة فقط هى الحركة السياسية، ولكن الحركات الفكرية - حقيقة - موجودة قبل الحركات السياسية.

ولقد ولّدت الحركة - من دون شك- فكرًا وعلمًا وفقهًا على يدّ علماء الشريعة، ابتداء من جمال الدين ومحمد عبده وغيرهم.

السؤال السادس: إلى أى مدى تفاعل الفكر والفقه الإسلامى بالحالة الراهنة للعالم وما يكتنفها من تغيّرات؟

الدكتور توفيق الشاوى: لا شك أن الحركات التنظيمية التى كانت لها أهداف سياسية كانت أكثر تأثرًا بالحالة الراهنة فى العالم، والتى تتلخص فى أن الأعداء -أعداء الإسلام- وغير المسلمين عمومًا فى أوروبا وأمريكا تغلّبوا، وأصبحت لهم القوة، وأصبحت لهم أهداف فى السيطرة على أقطار العالم الإسلامى.

وأيضًا المفكرون تأثروا ولكن بصورة أقل بهذا الواقع، وبعضهم تعمّق فيه مثل مالك بن نبى - مثلاً - فرغم أنه يكتب ضمن التيار الفكرى، فإنه تكلّم كثيرًا عن اختلال التوازن بين العالم غير الإسلامى وبين العالم الإسلامى، نتيجة تفوُّق غير المسلمين من الناحية الاجتماعية والاقتصادية والعسكرية، وما تلا ذلك من احتلالهم لبعض أقطارنا.

وإن كانت أهدافهم فى البداية كانت اقتصادية، ولكنهم أضافوا إليها بعد ذلك أهدافًا معادية للإسلام، وهى: القضاء على الإسلام؛ لأنه فى نظرهم منبع المقاومة للاستعمار، وللقوى الاستعمارية؛ بسبب مبدأ الجهاد، ومبدأ عدم خضوع المسلمين للقوى الأجنبية...: هذان من أهم المبادئ فى الشريعة الإسلامية.

اكتشف الاستعمار أنه لا يمكن أن يستقر فى البلاد التى احتلها إلا إذا قضى أو خلع الإسلام من جذوره، واستغل فى ذلك بعض أعوانه من المتدربين الذين كانوا تلامذتهم، ولم يأخذوا نصيبهم من الثقافة الإسلامية.

السؤال السابع: إلى أى مدى تأثر الفكر الإسلامى المعاصر بالتيارات الفكرية العالمية؟

الدكتور توفيق الشاوى: لعل من أهم التيارات الفكرية المعاصرة فى الفترة الماضية هو التيار الاشتراكى؛ لأن التيار الاشتراكى بدأ معارضًا للإمبريالية

والرأسمالية فى أوروبا وأمريكا، ولكنه سار فى طريق تكوين إمبريالية بحجة أن مقاومة الإمبريالية الغربية تحتاج إلى دولة قوية، وهى الاتحاد السوفيتى.

فالتيار الاشتراكى كان له تأثير كبير، على كثير من المسلمين فحاول بعضهم الانضمام إلى التيار الاشتراكى أو الشيوعى، وبعضهم اكتفى بأن أعطى اهتمامًا أكبر للإصلاحات الاجتماعية ومراعاة حقوق المستضعفين، وخاصة العمال.

السؤال الثامن: هل بدأت بعض الأفكار الإسلامية تُطرح على الصعيد العالمى؟ وما أهم مجالات الحوار التى دخلت فيها مع الفكر الآخر؟

الدكتور توفيق الشاوى: فى الحقيقة الأفكار الإسلامية بدأت تطرح على النظام العالمى بواسطة عدد ممن اعتنقوا الإسلام من أبناء تلك البلاد، والذين اقتنعوا بسمو مبادئ الإسلام وصلاحيته، برغم ما يُوجد فيه المسلمون من ضعف وتخلف.

وهؤلاء يعتقدون أن دولنا وشعوبنا ما زالت تعطى فكرة سيئة عن الإسلام، ولذلك هى تأثرت بالقيادات العالمية أكثر مما أثرت.. ونحن لا زلنا فى هذه الحالة.

وإذا كان لنا أمل فهو تقوية ذلك التيار الذى تكون من غير المسلمين الذين اعتنقوا الإسلام، وهم الذين يمكن أن ينقلوا بعض الأفكار الإسلامية إلى الدول الأجنبية.

السؤال التاسع: يلاحظ تشابها شديدًا فى المشكلات والأطروحات المعروضة على الفكر الإسلامى فى بداية القرن مع تلك المعروضة فى نهايته.. ما مدى صدق هذه الملاحظة وما أسبابها؟

الدكتور توفيق الشاوى: التشابه ناتج عن أن التيار الإصلاحى لم ينجح فى مهمته بسبب سوء الحالة السياسية، والتيار التنظيمى أو الحركى أو السياسى يلقى مقاومة شديدة ليس فقط من القوى الأجنبية بل من الحكومات المحلية التى هى فى الواقع خاضعة ومستسلمة للتيارات الأجنبية.

فالمقاومة للتيارين التنظيمى والسياسى شديدة جدًّا، وتزداد شدَّة بمرور الأيام، وخاصة بعد توحّد الإمبريالية فى جبهة واحدة، بينما نحن لا نزال مشتتين، أما هم فقد اتحدوا وسيطروا على النظام العالمى وعلى الأمم

المتحدة، ولهم منظمات كحلف الأطلنطى والوحدة الأوروبية، فى حين أننا لا نملك إلى الآن تنظيمًا سياسيًّا، وقد بدأنا ذلك فى ظل منظمة المؤتمر الإسلامى لكنها تسير بخطى بطيئة جدًّا؛ حتى لا تتعرض لهجوم أعدائنا، ولأنها هى أيضًا تمثل الحكومات، وفيها جميع المساوئ التى تُوجد لدى الحكومات، فلا تمثل الشعوب.

السؤال العاشر: ما أهم التحديات التى تواجه الفكر الإسلامى فى مطلع القرن الحادى والعشرين؟

الدكتور توفيق الشاوى: هناك العديد من التحديات:

أولاً: تحدى الضعف والانحراف والتخلّف الفكرى الذى أصاب بعض العلماء بالجمود والتخلف، وعدم إقدامهم على تجديد الفقه الإسلامى؛ برغم محاولات كثير من المفكرين.

وأما العقبة السياسية فتأتى من تحزّب القوى الأجنبية التى أصبحت لها مصالح اقتصادية وسياسية فى إبقاء شعوبنا ضعيفة ومستذلة.

❂❂❂

حوارات لقرن جديد

تجديد الفقه الإسلامي

الدكتور
جمال عطية

الدكتور
وهبة الزحيلي

دار الفكر
دمشق - سورية

دار الفكر المعاصر
بيروت - لبنان

رؤى وحوارات

حركة الفكر الإسلامى المعاصر خلال القرن العشرين

أ. د: سيد دسوقى(*)

السؤال الأول: متى بدأت المرحلة الحالية فى الفكر الإسلامى المعاصر، وما العوامل التى أدت إليها؟

الدكتور سيد دسوقى: بدأت هذه المرحلة بصدمة الاستعمار المتفوق حضاريا مع الحملة الفرنسية وما بعدها، وقد كنا قبلها نشعر أن مشاكلنا الداخلية ملك لنا، ومشاكلنا معهم نحلها بالسيوف الممشوقة، ولما تبين لنا أن السيوف بضاعة قديمة، وأن الغرب جاءنا على متن حضارة لا عهد لنا بها، بدأ إحساسنا بالمعضلة.

وأعتقد أن محمد على أحس بالمشكلة بطريقته فأرسل البعوث بحثاً عن هذه الحضارة.

نحن قبل الحملة الفرنسية كان لنا نمط حياة، يختلف عن نمط الحياة الغربى، فالعلوم البرانية: الكيمياء والفيزياء والهندسة كانت متقدمة عندهم بينما هى متخلفة عندنا، لكننا كنا نظن أن هذه العلوم ما دامت لم تؤد إلى تفوق عسكرى فلا حاجة لنا بها.

(*) – من مواليد المرج – القليوبية – مصر ، فى ٧/ ١١/ ١٩٣٧ .

– حاصل على الدكتوراه فى هندسة الطيران من الولايات المتحدة الأمريكية ، سنة ١٩٦٥م .

– أستاذ متفرغ لهندسة الطيران والفضاء – جامعة القاهرة ، ورئيس شعبة المركبات الفضائية بأكاديمية البحث العلمى ، وعضو المجلس الأعلى للفضاء بالأكاديمية ، ورئيس شعبة الهندسة الميكانيكية بنقابة المهندسين ، ورئيس اللجنة العلمية بالنقابة .

– أهم الأعمال الفكرية : ثغرة فى الطريق المسدود ، مقدمات فى البعث الحضارى ، مقدمات جديدة فى البعث الحضارى ، دراسة قرآنية فى فقه التجدد الحضارى ، تأملات فى التفسير الحضارى للقرآن الكريم .

وأما طعامنا، وشرابنا، وطرائق حياتنا كلها فكانت تتم بطريقتنا، ولم نكن نظن أن الغرب يملك خيرا منها، إلى أن جاءت هذه الحملة الفرنسية، وأظهرت أن الغرب يملك نمطا حياتيا جديدا متفوقا علينا، يمكن أن يدمرنا تدميرا، ويمكن أن يعوقنا عن أى تقدم إسلامى.

ومن هنا بدأ -كما قلنا- الشعور بالمعضلة، أننا نملك شيئا متخلفا عن العالم، وشيئا قد يضر بعقيدتنا، ويضر بديننا؛ لأن هذا الذى يرى نفسه متفوقا يمكن أن يأتينا بما شاء، ويمكن أن يحيطنا بجنوده من كل مكان.

ومن ثم أصبح هذا التهديد وهذا التحدى واقفا أمامنا لا ندرى ماذا نفعل فيه، وماذا نفعل به؟!

وأظن أن محمد على انتبه إلى هذا -كما قلت- وبدأ يرسل الوفود والبعثات لعلها تأتيه بقبس من هذه الحضارة الغربية.

الحقيقة أنّ حَدَثَ الحملة الفرنسية كان حدثًا فارقًا فى تاريخنا؛ صحيح أنه لم يأتنا بحضارة، ولكنه نبهنا إلى وجود شىء لا نملكه، وهو شىء مهم جدًّا وهو وجود حضارة لها تفوق مادى، أدى تفوقها المادى إلى تفوق عسكرى، ومن ثم إلى هيمنة عظيمة.

السؤال الثانى: ما أهم تيارات الفكر الإسلامى المعاصر خلال القرن العشرين ؟ وما أهم عناصر كل تيار من تلك التيارات؟

الدكتور سيد دسوقي: فى الحقيقة أنا سأبدأ من الأصول، وأقول: إن الأفغانى بدأ يستحث الهمم بخطاب إسلامى، وكان هذا دوره.

محمد عبده بدأ يعيد النظر فى المنظومة الثقافية المرتبطة بالإسلام، وينفض عنها ركام السنين من جهالات وظلمات، وتلامذة الأفغانى فى الإحياء السياسى قاموا بجهد كبير، وتلامذة محمد عبده فى الإحياء الثقافى قاموا أيضًا بجهد كبير.

نقل رشيد رضا أستاذه إلى العلماء، ونقل حسن البنا محمد عبده إلى الأمة جميعًا، ولعب الاستشراق دورًا استفزازيًّا علميًّا، ولعب التعليم الحديث بتفاعله مع التيارات الصاعدة دورًا عظيمًا فى عملية الإحياء، وأصبحت الجامعات التى أنشئت لتكون مقرًا ومستودعًا للعلمانية هى المصدر الرئيسى للشباب الذى يحمل رسالة الإسلام.

وكان لظهور مالك بن نبى فى

الخمسينيات وما بعدها، دور فى بلورة الفكر من منظور اجتماعى متكامل. هذه هى المعالم الأساسية.

ومنذ السبعينيات وحتى الآن بدأت مجموعة من المفكرين المصريين تتجمع وتلتقى ، وكان للشيخ الغزالى (رحمه الله)، والأستاذ عبد الحليم أبو شقة دور مهم فى هذا الاتجاه.

كما أن ظهور المعهد العالمى للفكر الإسلامى لعب دورًا تحفيزيًّا بما وفره من إمكانات لبعض العاملين.

ومع أن الذى أشرنا إليه ظل هو السائد، إلا أن بعض التيارات الجانبية بدأت تقوى بطريقة مريبة، من أقصى الظاهر إلى أقصى الباطن، جماعات تعطل القرآن، وجماعات تقدس الأولياء.

السؤال الثالث: ما هى القضايا الأساسية التى طرحتها التيارات الفكرية المعاصرة؟

الدكتور سيد دسوقي: لو نظرنا إلى الخريطة بوجه عام، نلحظ أنها بدأت بالاستفزاز الغربى للعالم الإسلامى، وظهور الأفغانى العبقرى، ودوره فى إثارة الأمة وتنبيهها إلى مكامن الخطر، وربط ذلك كله بخطاب إسلامى مبين.

وأهم تلاميذ الافغاني فى القرنين التاسع عشر، والعشرين هو الإمام محمد عبده، الذى يقول عنه محمد أسد فى ترجمته لرسالة القرآن: إن هذا الرجل سيظل أثره فى كل التوجهات الإسلامية لقرون تأتى فيما بعد.

وقد كان الشيخ محمد عبده -بالفعل- علامة صادقة فى تاريخ الأمة بتكوينه الثقافى السلفى الصوفى، وبعقليته الفذة العبقرية.

ومن أجل أن تحس بالإمام محمد عبده، وأن تُدرك ما فعل انظر إلى الأزهر فى تلك الفترة، انظر إلى الحركات الصوفية آنئذ، انظر إلى الحركات التى تسميها حركات نصوصية فى هذه الأيام، لترى أن الرجل استطاع أن يخلّص العقل المسلم من جهالات الباطنية الصوفية، ومن ضيق أفق الحركات النصوصية، ومما اعترى القرآن وتفسيره من جهالات فى التاريخ الإسلامى كله، فكثير من الأفكار التى بين أيدينا استمد أصولها من التوراة ومن التلمود، يظهر هذا فى الإسرائيليات التى انتشرت فى تفسير القرآن الكريم، وأصبحت هى السائدة.

فكان للإمام محمد عبده دور عظيم فى تخليص الأفكار الإسلامية من كل

هذا، ونقل تلميذه رشيد رضا هذا التراث والفكر إلى العلماء.

وجاء تلميذه حسن البنا ، أو تلميذ رشيد رضا؛ لأن البنا لم يصاحبه، فهو تابعي بالنسبة إلى رشيد رضا، وحسن البنا تظهر عبقريته فى أنه نقل هذه الأفكار وحمّلها الأمة كاملة.

وفكرة الإسلام دين ودولة حملها ودافع عنها فى رسالة دكتوراه: الدكتور عبد الرزاق السنهورى، ولكن الدكتور السنهورى نفسه نسى الفكرة، وهو وإن كان قد صنع منها كتابه فى الخلافة، وكتب ضد على عبد الرازق، ولكنه عندما عاد إلى مصر وتوفى بها تذكر الناس أن له كتابًا يتحدث عن ذلك، وجاء الدكتور الشاوى ونفض عنه الغبار، وترجمه، وإذا بالرجل فى العشرينيات طرح نفس أفكار حسن البنا، فقد كان السنهورى عالمًا وأستاذًا قانونيًا، ولكنه لم يكن ليحمل الفكرة حتى لتلامذته هو، وقد كان من تلامذته حسن البغدادى وسعيد النجار وغيرهما؛ ولكنّ واحدًا منهم لم يحمل الفكرة عنه.

فهذا يُظهر لك دور حسن البنا العبقرى، وأنه دور ربانى، أتاحه له ربه، وأعطاه كل هذه القدرة العجيبة ليحمل الفكرة إلى الناس.

وإذا كانت الفكرة عند محمد عبده، وفى عقول بعض المفكرين، فإنها خرجت عند حسن البنا لتصبح فكرًا مصريًا، أولاً ثم عربيًا، ثم عالميًا.

ونحن الآن ننظر إلى أفكار حسن البنا على أنها أفكار بسيطة، ولكنها فى وقتها كانت عظيمة جدًا؛ كانت صياغته للاهتمامات الإسلامية، وأولويات العمل الإسلامى صياغة موفقة للغاية، وكذلك نظرته إلى القومية وإلى الوطنية، وعبقريته تتضح فى تحويل ذلك كله إلى أفكار بسيطة للغاية يفهمها العبقرى، ويفهمها البسيط، ويحملها هذا وذاك.

ولذا فأنا أعتقد أنه لو قلنا: إن هناك شخصية محورية فى التغيير الإسلامى فهى شخصية الأستاذ البنا رحمة الله عليه، والدليل على أن هذا العمل كله كان من عند الله أنه مات صغيرًا جدًا، بعد أدائه لهذه المهمة.

وقد شغله رحمه الله أمران: شغلته الفكرة، وشغله تحرر الوطن؛ أى أنه حمل رسالة الأفغانى ورسالة محمد عبده فى الوقت نفسه؛ ومحمد عبده اهتم فى أواخر حياته بالقضية التعليمية والثقافية

وأعطاها حياته، بينما البنا كان ذا شقين شق أفغانى، وشق يمثل محمد عبده، وعاش يتمثل الاثنين، وإن غَلّبَ أحدهما على الآخر فى بعض الفترات، إلا أنه رضى الله عنه شغل كثيرًا بالتحرر الوطنى من الاستعمار ومقاومة الاستبداد.

ومن وجهة نظرى كنت أرى أنه لو ترك هذا واهتم بالعملية الثقافية ربما كان ذلك أفضل؛ ولكن لعلّ الله تعالى -وهو علاّم الغيوب- يعلم أنه لو فعل هذا ما التف الناس حوله، بل لعل التفاف الناس من حوله يرجع إلى اهتمامه بقضايا رئيسة تهم الناس جميعًا، ولذا فهو رضى الله عنه حينما جمع الناس جمعهم بالوطنية، وفكرة الاستقلال: الاستقلال الاقتصادى، والثقافى والعسكرى، فكل ذلك أدى إلى شيوع فكرته وانتشارها بين الناس.

أما السنهورى فربما أنه لم يكن مستعدًا لأن يخوض فى مثل ذلك كله؛ فهو أستاذ أكاديمى يجلس فى مكتبه، يكتب النظريات، أما الجماهير وتحويل قطارها وقطار الأمة من قطار متوجهٍ وبسرعة غريبة إلى الغرب، إلى قطار يتوجه إلى القيم الإسلامية والآداب الإسلامية، فلم يكن له إلا البنا.

وكل المجموعات الفكرية الحالية تعتبر من مدرسة حسن البنا - أقصد المجموعات الفكرية فى الحركة الإسلامية من طارق البشرى إلى جمال عطية، ومحمد الغزالى وغيرهم، ولم نأت بجديد إلا تفصيلات.

فحسن البنا رحمه الله قام بعملية التحويل، وهى كانت البداية الفعلية لتوجهنا نحو الخطاب الإسلامى، فيبدأ مثلى بالاهتمام بالقرآن والتحدث عنه، والأستاذ البشرى يتحدث عن التاريخ، والأستاذ محمد عمارة يتناول قضايا أخرى وهكذا...

فكلّ بما حباه الله من علم ومن فكر يؤدى رسالة فى هذا الطريق، فلا علامة مميزة فى الطريق بعد «تحويلة» حسن البنا، إلا علامة مالك بن نبى، وهى كانت مكمِّلة؛ فالأستاذ مالك -باعتبارى قد نشأت بثقافة إخوانية- حينما قرأتُ لأول مرة أحد كتبه، وجدته يضيف أبعادًا أخرى، مثل البعد الاجتماعى؛ فالبنا كان اهتمامه منصبًا على الشخصية الإسلامية، والقضايا الإسلامية العامة، والقضايا النهائية كالاستقلال السياسى والاقتصادى.

أما مالك بن نبى فرأى أن هناك جذورًا اجتماعية لكل هذا، وأن التخلف ما هو إلا ظاهرة اجتماعية لا بد أن نقاتله فى نفوسنا، وكان هو - مالك بن نبى - أول من تحدث مكملاً رسالة حسن البنا حينما تحدث عن الاستعمار والقابلية له، ورأى أن الذى ينبغى أن يُحارب -بداية- إنما هو القابلية لذلك الاستعمار، قبل الحديث عن الاستعمار نفسه.

وضع الأستاذ مالك -أيضًا- المعادلة الشهيرة، وهى أن الإنسان يتفاعل مع الوقت، فكل الأمور تحتاج إلى وقت، كما أنها تحتاج إلى بيئة، والدين فى ذلك كله هو العامل المساعد الذى يُشرف على التفاعل ولا يتأثر به.

وهو يعنى بذلك أن هناك أركانًا ثابتة للإسلام لا تتغير من وقت إلى آخر، فهى ثابتة طول الوقت، وهو صاغ من ذلك معادلة جميلة: (الإنسان + التراث + الزمن) / الدين = الحضارة.

فدور الدين واضح، ولا بد أن يكون لديك تراث، مهما كان حجم ذلك التراث، ولديك زمن، أو عامل الوقت، ومن هنا كان تنبيه الآية الكريمة على الزمن وتفاعلنا معه: ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ﴾ [سورة البقرة: ٢٥٩].

وقد تناولت هذه الآية بالتعليق ذات مرة وقلت: الحقيقة أن الجوهر أو الفكرة المضمنة فى هذه الآية هى أنها قرية خاوية على عروشها بمعنى أن كل عروشها منهارة: عرش اقتصادى، عرش عقيدة، عرش كذا، كذا، أماته الله مائة عام ثم بعثه، فبعد البعث كانت هناك أمور متغيرة، ومع ذلك تصور المائة عام على أنها أربعة أو خمسة أيام، فهناك جيل يكتشف الخطأ، جيل يشعر بالمصيبة، وجيل يبحث عن الخطأ أين هو وأين مكانه، جيل يصف هذا الخطأ، ويبدأ وصف الدواء له، وجيل يتجرع هذا الدواء، فالأمور هكذا، وهى تحتاج إلى زمن.

ولعل ذلك يرد على السؤال: ماذا حدث بعد مرور مائة عام، فهذه قضية مهمة، أن هناك من الناس من يستعجل الأمور، ولا يدرك أن هناك عملية تفاعل بين الإنسان وبين التراث وبين الزمن، وهى أمور تحتاج إلى وقت، والزمن هنا مخلوق من مخلوقات الله تعالى.

السؤال الرابع: ما مفهوم الحركة لديكم ؟

الدكتور سيد دسوقي: فى الحقيقة الحركة عندى طيف، لكل عنصر فيه رجال، فمثلاً حركة الإخوان أو الحركة الشمولية أدت دورها بنجاح باهر من حيث قيامها بتحفيز الأمة، والعودة بقطارها إلى الاتجاه الإسلامى.

ولكن يؤخذ عليها إصرارها على أن تظل حركة شمولية هكذا، كل الناس فيها، وكل الناس موجودون فيها متراكمون داخلها.

كتبت كثيرًا حول هذا، واقترحت التغيير أن يكون هناك طيف من الحركات، مثلاً: حركة لإحياء الأمة العربية، وهذه فى حد ذاتها مهمة للغاية؛ فأنت إذا أردت أن تقوم بحركة إحياء إسلامى فلا بد أن تصاحبها حركة مع القرآن، أن يفهم الناس القرآن، فلن تحيى الأمة إلا بالقرآن، وأعتقد أن هذه حركة سوف تلقى موافقة من الدول ومن الجهات الأمنية فيها، بل ربما أرسل رجال الدولة أبناءهم فيها.

يمكن أيضًا أن تكون هناك حركة لتصحيح السلوك، حركة لتصحيح العقيدة والعبادات، مثل الحركات السلفية، ولكن من دون ربط الناس بهم، وإنما يعتبرون أنفسهم مدارس، فأنا حينما أدخل إلى مدرسة الأخ الدكتور أسامة عبد العظيم وأتعلم منه بعضًا من العبادات والعقائد يكفى، فليس من الضرورى أن أصل الليل بالنهار عنده، فهذا أسلوب خاطئ.

ومن الممكن أن تكون لدينا عشرة مناهج طالما كانت متقاربة ومتسعة تؤدى للإنسان، وتؤدى به إلى شيء طيب.

حركة - مثلاً - باسم التصحيح السياسى؛ فالسياسة فى مصر نجدها عند الحزب الوطنى، أما عند غيره فلا، ولن تجد سوى الملاحقة والضرب والإهانة؛ فالدولة الآن هى المركزية، وتحتل منزلة العتو والسيطرة، فلا يمكن أن تلوى ذراعيها -رغمًا عنها- لتجبرها أن توافق على حزب ما كالوسط أو الشباب مثلاً، فهم سيتركونك فترة من الزمن ثم بعد ذلك لن يستجيبوا لك، فالطريق عندهم فى هذا الاتجاه مغلق تمامًا. فلا مجال لممارسة السياسة إلا من قبل الحكومة، والحكومة يتبعها الحزب الوطنى، ومن أراد أن يمارس السياسة

فعليه اللحوق بالحزب الوطني، وقبول شروط الحزب الوطنى، وحينئذ يصبح موظفًا له مرتب كبقية الموظفين، وهذا ما لا نقبله.

أما فكرة أن تقيم أحزابًا فى مصر فى وقتنا الحالى، فمصر غير مسموح فيها بالأحزاب أما هذه الأحزاب الظاهرية فما هى إلا ديكور جميل، من أجل إرضاء الغرب الكذّاب -أيضًا - الذى يتجمل بأنه لديه أحزابًا حرة.

وقد عشتُ بالغرب سنين عددًا، وحقيقة لا شورى هناك، ولا ديموقراطية، وإنما قوى كبرى، حتى أمريكا نفسها تجد فيها مافيا سياسية واقتصادية وغيرهما.

ولقد كتبت مقالاً ضمنته كتابى الصغير المعنون «دراسة قرآنية.. فقه التجدد الحضارى»، هذا المقال كان عن الإصلاح الشُّورِىّ، وهذا الكتاب من وجهة نظرى مهم جدًا، على الرغم من أن كثيرًا من الناس لم يقرأه، ولكن فى آخر الكتاب تحدثت عن الإصلاح الشُّورِىّ، وفى الحقيقة أن الشُّورَى لا تقبل الشكل الفوضوى، وإنما لا بد لها من جذور.

وإنما لا بد للأمة أن تتحول إلى مجموعة من القبائل: قبيلة مهندسين، قبيلة أطباء، قبيلة علوم سياسية، قبيلة محامين، قبيلة المسيحيين، قبيلة المسلمين، قبيلة اليهود، قبيلة الكفرة والعلمانيين... وكل قبيلة لها نقابة، وكل نقابة تبحث وتنظر فيما يحسِّن الخدمة، والتكتلات تمثل فى الحقيقة النقابات، فالأفراد المنتخبون من المهندسين أو الأطباء أو غيرهم إنما هم ممثلون للأمة من ورائهم، هذه الأمة تحمّلهم رغباتها وتحملهم ما تريد.

فلو آمن الناس بما نقول، وأقاموا على ذلك مجموعة إصلاحية تكون مهمتها أن تخاطب الدولة كى تدع الناس يتكتلون دون عصبية، ولو نظرنا إلى التاريخ سنجد أن القبائل كانت تخرج فى العهد الأول كل قبيلة تحت رايتها، كل قبيلة تُخرج رجالها.

إذا حدث ذلك فسأطمئن حينئذ إلى تفعيل الشورى فى حياتنا؛ لأن هذه التكتلات ستخرج منها ممثلين، هؤلاء الممثلون يخرجون فى برلمان واحد، هذا البرلمان يشرّع للأمة، ويراقب الحكومة، والحكومة ترجع إلى برلمانها، وتناقش أفراده المنتخبين، إن كانت هناك ثمة عوائق، وهؤلاء الأفراد يرجعون إلى

نقاباتهم.. وهكذا.. تتفاعل الأمة مع نفسها.

فالجماعة إذا قامت ينبغي ألا تدخل في أعمدة السياسة، وإنما تتكلم عن الإصلاح السياسي؛ فهناك فرق بين الإصلاح السياسي والمنافسة السياسية. فحينما يتبنى مجموعة من المفكرين السياسيين فكرة ما فليدافعوا عنها، وأنا لا ينبغي أن أدخل معهم في منافسة، ولكن أدعو إلى الإصلاح السياسي، وتظل العملية مستمرة...

وهكذا تتحول الحركة الإسلامية إلى مجموعة من الحلقات الملتصقة كلها في اتجاه واحد: بعضها في صورة مدارس، تعلّم الأمة الناس وتُخرِّج، وحينما تكون هناك جماعات نخبوية وإصلاحية تتحدث عن الإصلاح السياسي وتكون لها شرعية الوجود والتحدث في وسائل الإعلام، تكون لها حينئذ كلمة مسموعة.

تصوري للحركة الإسلامية الآن هو ما أقوله لك: أنها طيف من الحركات الملتصقة المتكاملة يتعاون بعضها مع بعضٍ من أجل خير الأمة، وكذلك التعامل مع الدولة، فالدولة ليست غاية، فلا زلنا - للأسف - نعيش حول معنى أن الدولة عدو مبين لنا، كيف تكون عدوًا مبينًا وهي دولتك، وهؤلاء الأفراد يمثلونك، وعلى فرض أنهم عدو مبين فما واجبنا حينئذ تجاههم؟ هل هو القتل: وماذا بعد القتل!؟ حينئذ ستصبح أنت الذي خرج عن الأمة؛ فنحن لدينا دولة حديثة لابد أن نحافظ عليها.

السؤال الخامس: هل للحركات الإسلامية المعاصرة جذور فكرية انطلقت منها ؟ أم نشأت بصورة حركية صرفة؟ وهل ولِدت الحركة فكرًا؟

الدكتور سيد دسوقي: بعض الحركات نشأت من فكر، مثل حركة الإخوان المسلمين، وكثير من خريجيها أكملوا هذا الفكر وطوّروه، وبعضها نشأ بصورة حركية صرفة مثل بعض الحركات السلفية في مصر، فهي لم تبدأ من الفكر.

وحركة الإخوان هي الحركة الأساسية التي بدأت من فكر إسلامي، وللأسف لا أجد لديّ فكرً منشورًا عن جماعات الجهاد، أو الجماعات الإسلامية، إلا إذا كان فكرها مستمدًا -كما يقولون - من فكر الأستاذ سيد قطب، فيكون فكرها حينئذ معروفًا.

وقد عشت في حركة الإخوان ورأيت الفكر التحريري أيضًا، وفكر الجماعة الإسلامية في باكستان، وهي التي بدأت بفكر الأستاذ المودودي رحمه الله.

فهناك جماعات بدأت بفكر فاضل، مثل فكر الأستاذ المودودي والأستاذ البنا، وهناك جماعات أخرى نشأت بطريقة عشوائية، وبعض الأفكار السريعة غير المتسقة فيما بينها مثل فكر تكفير الدولة وتكفير المجتمع، وأنا لا أعتبر هذا فكرًا؛ وإنما ردُّ فعل على الأحوال الاجتماعية والفساد السياسي، والاستبداد السياسي، فكانت ردّ فعل، وليس فكرًا متأنيًا إصلاحيًّا.

فهؤلاء المصلحون قد استغرقوا في التفكير، ووصلوا إلى بعض القناعات، ودعوا الناس إلى هذه القناعات.

فكر جماعة الجهاد فكر نشأ ونحن في ظروف الاحتلال الإسرائيلي، والحكومة آنئذ قد أدخلت الإخوان السجون، وحدث لهم ما حدث فيها، فكان الناس في تلك الفترة ينظرون إلى ذلك كله، مما أدى بهم إلى فكر تأثر بفعل ظروف الهزيمة من السجون والاستبداد.

وهل ولّدت الحركات فكرًا ؟

نعم عند الإخوان ولدت فكرًا، فنحن أبناء هذه الحركة، فأنا وجمال عطية، وطه جابر.. كل هؤلاء ممن كان من شباب الإخوان، ونحن حين دخلنا هذه الجماعة كانت هناك سعة؛ فالجماعة مسموح بها رسميا، وتعتبر أيامها حينذاك أيامًا زاهية، فالذين دخلوها وهي في سعة، حملوا هذه السعة في قلوبهم، ولا زالوا يعطون.

ومن رأيي لو أن هناك جهدًا فكريًا تراه الآن فهو من أبناء هذه الحركة، والغزالي – على سبيل المثال – من أبناء هذه الحركة، نشأ فيها وتربى، وهناك كثير من العناصر الناشطة والفاعلة في كثير من الاتجاهات تجدها من أبناء هذه الحركة، وحتى في الإذاعة والتليفزيون هناك عناصر واعدة كانت – أصلاً – من أبناء هذه الحركة.

والذين تخرّجوا من هذه المدرسة أصبحوا الآن ملء السمع والبصر في مجال الفكر الإسلامي، ولو نظرنا لرأينا الكثيرين منهم متأثرين بفكر هذه المدرسة حتى محمد عمارة –مع أنه لم ينشأ فيها – إلا أنه متأثر بفكرها، وهو أصلا متأثر بفكر محمد عبده، فكان الطريق أمامه واضحًا.

والأستاذ طارق البشرى لمسها عن قرب، وكتب عنها كتابًا جيدًا؛ ولذا فجهده فى المجال التشريعي والفكرى هو امتداد لحركة الإخوان حقيقة.

أما الحركات الأخرى فلا أرى أنها ولدت فكرًا؛ فلا أعرف للسلفية فكرًا؛ بل إننى فوجئت بكتاب لفهد العودة يشتم فيه الشيخ الغزالى، وقد كتبتُ مقالاً عن السنة حاولتُ فيه أن أضبط هذا الأمر.

ولو نظرنا الآن - أيضًا- لرأينا الدكتور القرضاوى -وهو من أيام الأستاذ البنا- قدم الكثير فى الدراسات الفقهية مثل الزكاة وغيرها، وهو امتداد لهذه المدرسة؛ فالتيار الإسلامى خاض فى الطريق الذي رسمه البنا، وبدأ يؤتى أكله وبعض ثماره الفكرية، برغم المتابعة والملاحقة، وتعقب النظام الحالى لمفكرى الحركة الإسلامية.

ومن أجل ذلك نقول: إن التنظيم الحالى يجب أن يتحول إلى مجموعة من الحركات المتّسقة، ويأخذ شكل أو طابع المدارس فى العمل، وبالطبع سيكون هناك مَن يعمل بحرية، ولو أخطأ البعض منها فمن حق الدولة أن تقف ضده حتى لا يضعها فى مأزق مع نفسها أو مع الخارج، لكن نحن لم نقم بعد بالواجب الملقى علينا وخاصة فى مجال الإبداع.

كنت قد كتبت مقالة أذكر فيها مثل هذا الكلام، نشرته فى مجلة مصرية، ففوجئت بالأخ الخطيب -مع أننى لم ألتق به فى حياتى - والأخ سالم نجم أحدهما فى «المجتمع»، والآخر فى «آفاق عربية» يهاجمان هذا الاقتراح، ويدافعان عن شمولية الحركة.

وأنا كنت أقول: إن شمولية الإسلام لا تعنى شمولية الحركة، ولكن الفكر الإسلامى الآن يقتنع بأن شمولية الإسلام تعنى شمولية الحركة.

ونحن من عام ١٩٥٤م إلى الآن رأينا تقلب الحكام على هذه الحركة، فأحدهم يرى مصلحة لدفعنا فيفتح الباب أمامها، ثم يأتى حينما يرى الحركة تخطت خطوطا حمراء وزرقاء فيقف ويوقفنا.

نحن لا نريد أن يسير الأمر هكذا، وإنما أن تكون حركات أصيلة، لا حركات يفتح لها الحاكم الصندوق وقتًا، ثم يغلقه وقتًا آخر، حتى لو ضاق بها أحيانًا لا يستطيع إغلاقها؛ فليس هناك سبب موضوعى لذلك، وإنما الآن

يمكن أن يجد بسهولة أنها تنظيم جماهيرى ضخم فيرتكب كارثة فى حقها.

فينبغى أن نعيد النظر فى كل ذلك حتى يحدث الإنضاج الفكرى والرواء الفكرى؛ لأنهما لا يحدثان فى ظل التنظيم الجماهيرى هذا.

والدليل على ذلك: كم عدد الدعاة عن الإخوان على الساحة الإسلامية الآن؟ عدد قليل جدًا لا يتناسب مع حركة كبيرة مثل حركة الإخوان.

السؤالان السادس والسابع: إلى أى مدى تفاعل الفكر والفقه الإسلامى بالحالة الراهنة للعالم، وما يكتنفها من تغيرات ؟

وإلى أى مدى تأثر الفكر الإسلامى المعاصر بالتيارات الفكرية العالمية؟

الدكتور سيد دسوقي: لا جدال أنه تأثر، وأنا قلت أن كثيرًا منا – ممن تعلموا فى الغرب – هم فى الأصل من تلامذة الأستاذ البنا، وقد تأثر الكثير من هؤلاء الكتاب والمفكرين بعلومهم ودراساتهم؛ أنا شخصيًا تأثرت بمناهج وعلوم الهندسة، وأنا أفكر بطريقة تكاد تكون هندسية، فنحن نحمل المعالم الأساسية ثم نتعلم العلوم الحديثة، وهذه العلوم علّمتنا كيف نفكر، وعلمتنا ألا نقفو ما ليس لنا به علم، أن نقف عند الآيات نتدبرها، فكل حرف من القرآن جاء تشريعًا، السنة المطهرة – أيضا – جاءت لهذه المهمة.

فالأمم الغربية –حقيقة – أخرجتنا من طريقة الحفظ التى كانت تنوء بها الكثير من المدارس الدينية والمؤسسات الإسلامية من قبل، إضافة إلى الكثير من عوامل الاستفزاز التى كانت موجهة ضدنا، من قبل تلامذة الغرب، الذين أثاروا أشياء استفزتنا، جعلتنا نفكر وننظر من أجل الدفاع على الأقل.

فمن وجهة نظرى أن عوامل الاستفزاز هذه مهمة جدًا، فمجلة مثل روزاليوسف – مثلاً – مفيدة للحركة الإسلامية، بقدر ما تكتب من سب وشتائم، إلا أنه لابد أن أقف للتفكير كيف الخروج من هذا المأزق.

التاريخ الإسلامى شاهد على ما نقول، فهو فى فترات كثيرة منه يشوبه الضعف والقصور والعجز، لكن هذا ليس حجة لأن نلغى التاريخ الإسلامى حماية، كما يدعى البعض، وإنما أن نقف عند هذا التاريخ – الذى يلقى هذا الهجوم العلمانى الضارى – نستلهم منه

أحداثه الكبرى، والباقى الذى يصيبه الغبش فلا حاجة لنا به.

فأحداث التاريخ الكبرى لا بد أن نتفق جميعًا عليها.

الاستفزاز الغربى الذى نقل إما مباشرة عن طريق المستشرقين، وإما عن طريق الأوروبيين أو عن طريق تلامذتهم أفاد ولا زال يفيد.

وعلى المستوى الشخصى جعلنى أفكر بعقلانية، فإذا كان القرآن قد تحدى هؤلاء جميعًا، فطبيعى أن يعلن هؤلاء أيضا تحديهم للقرآن؛ وذلك أفادنى كثيرًا فى معرفة القرآن والتاريخ.

والقرآن على وجه الخصوص حينما أقرأه يجب أن أقرأه بعمق؛ لأنه يقول لى إنه يحمل أدوات برهانه فى داخله ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾.

وبالنسبة للتيارات الفكرية العالمية فقد تأثرنا بها عن طريق المدارس، فنحن تأثرنا بموضوع العدالة الاجتماعية، وقضية الشورى، والرأسمالية.

والفكر الإسلامى يتميز بردود الأفعال، ففى زمن طغت فيه الاشتراكية بحثنا فى تراثنا، وجدنا أن هناك توجهًا واضحا وهاما فى ناحية العدالة الاجتماعية، فأثبتناه إلى الدرجة التى اندثرت معه الاشتراكية، وأصبحت فى الأسواق البائدة.

نحن – للأسف – أمة محكومة بما حولها، لا تملك من أمرها شيئًا، وكل حكام العرب والمسلمين هكذا، فالواقع يفرض أن يكون هناك تأثير بما يدور حولنا، ونحن بشر نتأثر ونؤثر، إلا أننا إلى الآن لم نؤثر فى العالم، وإنما الإسلام دخل إلى القوى الكبرى عن طريق الفراغ الروحى عند هؤلاء البشر، أو من الناحية الاجتماعية حينما كانت تحدث التفرقة العنصرية –كما فى أمريكا– فالإسلام دخل إلى هؤلاء إما عن طريق الفراغ الروحى الموجود عند هؤلاء، أمثال جارودى. وإما من الباب الاجتماعى، ولكن باب الدخول فى الدين أفواجًا لم يأت بعد، وهو سيأتى، وليس بالضرورة أن يأتى بمعركة ، فمثلاً جارودى وهوفمان وأسد حينما يسلمون يستطيعون التأثير فى الآخرين، فهوفمان مثلاً تأثر كثيرًا هو وجارودى بمحمد أسد الذى أسلم منذ ١٩٢٦م، واستطاع أن يؤثر فى الأمة.

هناك معوقات بالطبع لهذا التأثير، ربما منها قلة فهم الكثيرين من أبناء هذه

الأمة بمقاصد الإسلام السامية.

فمثلاً حينما انتشرت السلفية في جزيرة العرب، وسافر هؤلاء إلى أوروبا عبر الطائرات - بعد أن كانوا يعيشون في الخيام، ويمتطون الإبل - نراهم يتحدثون هناك عن الإسلام فيذكرون حديث الذبابة، وحديث لعق الأصابع، وحملوا إليهم تفاصيل السنة مما حدا بالناس أن يستغربوا هذا؛ لأنهم يعيشون في فراغ روحي، فهم يحتاجون إلى أن أحدثهم عن الله عن الجنة.. عن النار.. أحدثهم بما يملأ هذا الفراغ الروحي.

ولو كانت هناك حركات صوفية سنية واعية لغيرت الكثير من هذه المفاهيم، ولو أن دولة مثل مصر تمتلك عقلاً لبدأت في تشكيل كتائب من الحركات الصوفية هذه وترسلها إلى بلاد العالم، فلقد رأينا وسمعنا الكثير من الكتاب والمفكرين بل والسياسيين الأوروبيين يقولون: إنهم في حاجة إلى معرفة الإسلام، وفي حاجة إلى الإسلام.

كان يمكن للجامعة العربية بدلاً من وقوفها منادية بلوبي سياسي، وآخر عربي ، كان يمكنها أن تبدأ بدعم بعض الحركات الإسلامية ذات الطابع الروحي والصوفي والسني، وترسل بها إلى هذه البلدان، ومصر سبّاقة في ذلك المجال.

وأنا حينما ذهبت إلى أمريكا كان هناك مركزًا إسلاميًّا بواشنطن فيه الدكتور محمود عبد الله، إضافة إلى مراكز أخرى ولكنها كانت ضعيفة غير مؤثرة، ولكن حينما ذهبنا مع الإخوان هناك فتحت الدنيا واتصلنا بالسود، وبدأنا العمل الجاد داخل وخارج المساجد.

ومن رأيي أنه لا بد من ملء الفراغ الروحي بداية، قبل أن أخوض معهم في معالم الفكر الإسلامي، وأسلمة المعرفة، فهذا لن يؤدي إلى ما نأمله ونرجوه.

السؤال الثامن: هل بدأت بعض الأفكار الإسلامية تطرح على الصعيد العالمي، وما أهم مجالات الحوار التي دخلت فيها مع الفكر الآخر؟

الدكتور سيد دسوقي: في الحقيقة نحن لسنا في موقع يسمعنا منه الآخرون، من دول العالم المتحكمة فيه شرقًا وغربًا، فصوتنا أخفض من أن يسمعوه، ولن يسمعوه إلا إذا كنت صاحب شأن؛ فصوت الضعيف في الوادي أضعف من أن يسمعه أحد.

السؤال التاسع: هناك تشابها شديدا في المشكلات والأطروحات

المعروضة على الفكر الإسلامى فى بداية القرن مع تلك المعروضة فى نهايته. ما مدى صدق هذه الملاحظة؟ وما أسبابها؟

الدكتور سيد دسوقي: أقول: لا، وأنا أعترض على السؤال، فهذه مقولة غير صحيحة فقد تقدمنا كثيرًا عمّا كنا عنه فى أول القرن، حين كنا نشعر بتخلّفنا الشديد مدنيًّا عن هذه الأمم، فى نظمها السياسية، فى نظمها العسكرية، فى نظمها الاجتماعية، هذا ما نحسه ونشعره.

أما الآن فعلى سبيل المثال نحاول أن نقدم لمصر شيئًا، وبواقع مسئوليتى عن شعبة مركبات الفضاء فى أجهزة البحث العلمى نحاول أن نبنى قمرًا صناعيًّا، فهذا معناه أننا بدأنا نأخذ خطوات جادة على الطريق، فتم تكوين كوادر، وتم معرفة ما عند الغرب وبدأنا نتحرك..

أصبح لدينا جيش حديث، بدأت المؤسسات الاجتماعية عندنا تأخذ وضعها ومكانها.. إذن فقد مشينا خطوات فى عملية الإصلاح.

وفى الحقيقة هذا السؤال يمثل مقولة كثير من الإسلاميين يرددونها وهى خاطئة جدًّا؛ فنحن تقدمنا تقدمًا كبيرًا بفضل من الله تعالى، والحركات الإسلامية أتت أُكُلها، والحركات الإصلاحية أيضًا أتت أُكُلها، وإن قال البعض: إنه من المفترض أن نكون أسبق من ذلك بعشر سنوات .

أقول: سبقنا أكثر أو أقل.. هذا سؤال نسبى؛ أما أننا تقدمنا، فنعم تقدمنا، ولدينا جامعات حقيقية، وإلا فما كان لدينا سنة ١٩٠٠م سوى الأزهر بشكله الكئيب والرهيب الذى كان موجودًا عليه.

على مستواى الشخصى عشت فى قرية أظنها كانت من العصر النبوى، أو من أيام عمرو بن العاص، كنا نعيش كما كان يعيش الصحابة فى المدينة المنورة.. أما الآن فقد تغيرت الدنيا، وبحمد الله انتبهنا، وبدأنا نضع أيدينا على الطريق الصحيح.. بدأنا نقوم بعملية الإصلاح، سواء تمت ببطء أو بسرعة، إلا أن هناك إصرارًا عليها.

وهناك من يتحدث فى الصحافة فى إطار الفكر السائد سواء فى إطار الحركة الإسلامية، أو حتى ضدها، أو موازيًا لها، اقرأ صحيفة الأهرام اليوم، تستطيع بعدها أن تقول: إنها تمثل الأمة

بتياراتها المتعددة.

هناك نظام مؤسسي - إلى حدٍ مّا - وإن كان جزء منه مزيفًا، لكن هناك مؤسسات قومية، مؤسسات تعليم، مؤسسات قضاء، مؤسسات مخابرات وجيش، مؤسسات شرطة..

إذن فأصبحنا مثل الغرب، بل نحن أفضل منه في بعض هذه المؤسسات.

وعلى سبيل المثال هناك نائب وزير سابق للشرطة يكتب مسلسلات إسلامية، وهو أكبر كاتب عن المؤسسات الإسلامية: بهاء الدين إبراهيم، وقد كان مساعدًا أول لوزير الداخلية، وهذا شيء غير مسبوق ولا معهودا!!

فنحن بخير والحمد لله، ويجب أن نعترف بهذا، وأن نعلنه من وقت لآخر، وإلا أدى الشعور المعاكس بأن كل شيء أصبح سيئًا، ولا أمل فيه، بأن يُصاب الناس بالإحباط.

فلا بد إذن أن نعترف بالتقدم الذى أصبحنا فيه الآن، ويكفى أن الدولة استجابت لمطالبنا بضرورة أن يكون لدينا قمرًا صناعيًا، بل وأصبحت تدعمنا فى ذلك، وتقدم لنا كل ما يلزم لهذا المشروع العملاق.

فإذا أردت أن تقارن فلتقارن بين أيام لا نملك فيها إلا الفئوس والمحاريث، وبين ما نعيش فيه الآن.

السؤال العاشر: ما هى أهم التحديات التى تواجه الفكر الإسلامى المعاصر فى مطلع القرن الواحد والعشرين؟

الدكتور سيد دسوقى: بداية هذا كلام مهم، أرجو الانتباه له جيدًا..

الدولة الحديثة التى نملكها هى خطوة أكيدة فى صالح الإسلام، وجزء أساسى له، والمطلوب النظر فى هذه المكونات، وربطها بالمقاصد الإسلامية، ومراجعة إن كانت مقاصدها مطابقة لمقاصد الإسلام أم لا.

لننظر - على سبيل المثال - ما مقصد نظام الشرطة لدينا، ما قوانينه؟.. الخ، فإذا كانت مقاصدها ترتبط بمقاصد إسلامية، فعلى أن أعيدها إلى مقاصدها الإسلامية، وأفصلها عن مقاصدها الغربية، حتى إذا ما أردنا بعد ذلك تطويرها طورناها إسلاميًّا وذاتيًّا.

وسنجد وقتها أن بعض مقاصدها ترتبط مع المقاصد الإسلامية، فحينئذ نعمل كأفراد ومؤسسات وجماعات ودولة على محاولة التغيير هذه، حتى

نصل إلى الكمال، ما استطعنا.

وفي هذا الاتجاه دعا المفكر الكبير طارق البشرى إلى إعادة النظر في القانون، وربطه بالشريعة، وأنا أدعو إلى مثل هذا في التنمية، وفي الاقتصاد، والاجتماع، والسياسة.

هذا هو التحدى الحقيقى، لا أن نقلب الدولة، ولك أن تتخيل ما يحدث في الجزائر وأفغانستان.

فالدولة الحديثة جزء أهداه لنا الله من خلال أجدادنا وأجداد أجدادنا، وانتهى إلى أن أعطانا شيئا إسلاميا، أصبح تحقيقه والمحافظة عليه محققا للمقاصد الشرعية.

وقد نبهنى الأستاذ طارق البشرى حفظه الله حين ألقى محاضرة في دولة قطر عن الشريعة، وهو من أكبر المتخصصين، وقال فيها: إن أى قانون نحكم به نستطيع رده إلى الشريعة الإسلامية.

وهذا مهم جدًا في مرحلتنا المعاصرة -إن تمّ - وهو لا يتم إلا بجهد جماعي.

إذن التطوير ينبع -من دون شك- من جذر إسلامي لا من فرع غربي، كما هو الآن.

ففكرة الأستاذ طارق الآن أعتبرها هي دور الحركة الإسلامية في المرحلة الحالية مفكرين وغيرهم.. وهو التحدى الحقيقي.

وعلى سبيل المثال فلنحاول في مجال الاقتصاد أن ننظر - من خلال الخبراء والمختصين - إلى مقاصد الإسلام في هذا المجال مع نظرة شمولية إلى الواقع الذى نوجد فيه، ونحاول بلورته إسلاميا، ونصل من واقعنا إلى هذه المقاصد، فإن وجدنا ٨٠٪ أو ٩٠٪ من واقعنا متسق مع هذه المقاصد، فلا مشكلة حينئذ، ويكون جهدنا منصب في كيفية توفيق النسبة الباقية.

وهذا للعلم لا يتم إلا بطريقة تدريجية، لا دفعة واحدة، وعندنا مثالا على ذلك حينما غير الإسلام الرق، فلم يغيره في مرة واحدة، وإنما على مراحل متعددة.

فلا داعى إذن للصياح، أو أن ندخل في معارك جانبية، وإنما نمشى على مهل ونتصالح مع أمتنا، ومع الذين يحملون همنا في الدولة حتى يثقوا فينا، نحن نحتاج إلى تطبيع العلاقة بين التيار الإسلامى في الأمة وبين مؤسسات الدولة، وأعتقد أن هذه مهمة عاجلة، ويجب أن تتم وبسرعة؛ لأنه لن يتم

بدونها أى عمل حقيقى.

إن الواجب حينئذ هو بناء جسور ثقة وثيقة، ودستور عمل.

مصر فى حاجة إلى جهود حركة الإخوان بين الشباب، بل وفى حاجة ماسة؛ لأن الأخوان ذوو فكر وسطى، يمثلون فكر الإسلام كما أراه أنا شخصيًا.

فإقبال الشباب على هذا الفكر عن طريق الدولة لأن الدولة خائفة، ومتوجسة من أهداف حركة الإخوان، فهناك فارق بين أن يتنافس الإخوان فى السياسة، وبين أن يربوا أبناءهم سياسيًّا، فالتربية السياسية شيء، والمنافسة السياسية شيء آخر.

ومن رأيى أن الإخوان لهم وسيط شعبى من الرجال ليس موجودًا عند الآخرين، ينبغى عليه بناء جسور من الثقة، ووضع دستور للعمل فيه توافق وتناغم بين دور الدولة ودور الحركة.

وهذا يحتاج من الدولة إلى وجود وتوافر المجموعة المهيأة لأن تتصل بالحركة، وتكون مجموعة عاقلة من المفكرين مثل المستشار البشرى، محمد عمارة، محمد كمال إمام، هذه المجموعة تدرك تمامًا أن غياب الحركة الإسلامية عن السوق الآن سيؤدى إلى كوارث متلاحقة فى مصر، ربما بدأت بالفعل.

لقد تم تغييب الإخوان عن الجامعة، عن الإعلام، وعن غيرها من المؤسسات الفاعلة، بل إن الدورات التدريبية التى تقام للأمن وأجهزة الأمن يأتون فيها بأناس لا صلة لهم بتفكير هذه الأمة وفكرها، وإنما يحفظونهم وحسب أن الإسلام الذى يُنادى به هؤلاء النفر من الإخوان هو ضرر وخطر عليهم جميعًا.

فلذلك أرى أنه لا بد من مبادرة مكتوبة تضع الخطوط العريضة للحل.

رؤى وحوارات

حركة الفكر الإسلامي المعاصر خلال القرن العشرين

المستشار طارق البشري(*)

السؤال الأول: متى بدأت المرحلة الحالية في الفكر الإسلامي المعاصر، وما العوامل التي أدت إليها؟

المستشار البشري: الفكر الإسلامي المعاصر هو الفكر الذي يجتهد بناء على الأسس الإسلامية للاستجابة للتحديات التي تفرضها المرحلة التاريخية المعاصرة.

ولذلك لو قلنا: متى بدأت المرحلة الحالية في الفكر الإسلامي المعاصر، فنستطيع أن نقول: إنها بدأت مع المرحلة التاريخية المعاصرة؛ إذن فمتى بدأت المرحلة التاريخية المعاصرة؟

يبدو لي أنها بدأت من نهايات القرن الثامن عشر، أو بدايات القرن التاسع عشر، وهي فترة الاحتكاك الشديد بين المجتمعات الإسلامية في فكرها وأوضاعها التي كانت قائمة في القرن الثامن عشر وما قبله، وبين الوافد الغربي الأوروبي الذي تمثل في أمرين:

أولهما: مخاطر شديدة على أمن الجماعة الإسلامية من النواحي السياسية والاجتماعية والاقتصادية، ومن النواحي الفكرية أيضًا.

ثانيهما: ظهور نماذج للنظم

(*)- من مواليد القاهرة، في ١١/١/ ١٩٣٣ .

- تخرج في كلية الحقوق، جامعة القاهرة سنة ١٩٥٣ م، وتقلب في مختلف المناصب القضائية، حتى درجة مستشار، وقد تولى منصب نائب رئيس مجلس الدولة المصري .

- له العديد من المؤلفات، والمقالات الهامة التي غطت جوانب فكرية وتاريخية متميزة، من أهمها: الحركة السياسية في مصر من عام ١٩٤٥: ١٩٥٢ م - المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية - المسألة القانونية بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي .

مستحدثة، وقادرة على الحركة، تكون أكثر كفاءة، وظهور علوم وصنائع قادرة على إنتاج وإعلان حرب مهدِدة لأمن الجماعة الإسلامية، وقادرة على إصابتهم بأضرار بالغة. وهى - أيضًا - منتجات علومٍ وفنونٍ وصنائع قادرة على الانتاج الأكثر وفرة من الناحية الاقتصادية.

هذان هما العاملان اللذان بدأ بهما شعور الجماعة الإسلامية فى المنطقة الإسلامية كلها بالتحدى: تجد أساسه الشعور بالخطر، وتجد أساسه الرغبة فى استجلاء هذه الوسائل الحديثة التى يمكن بها أن تقوى الجماعة الإسلامية على أصولها، وصار خصمك هو من تريد أن تستخلص منه وسائله فى النشاط الاقتصادى والاجتماعى والعلمى والتنظيمى لكى تستطيع بها أن تُوجد لنفسك المناعة السياسية والاقتصادية والحضارية التى تمكنك من كفِّ خطره عنك، وكانت هذه هى المشكلة.

هنا بدأ الفكر الإسلامى يتحرك، ولا أقصد بالفكر الإسلامى: الإسلام ولا أصوله، وإنما أقصد فكر الجماعة الإسلامية والثقافة الإسلامية التى كانت موجودة فى هذا الوقت؛ والتى بدأت تتحرك لكى تستطيع من خلال المرجعية الإسلامية أن تواجه هذه التحديات باجتهادات جديدة ومستحدثة.

ظهر هذا - فيما يبدو لى - فى البداية المبكرة للعلماء من داخل المرجعية الإسلامية ، والحركة التى مثّلت البداية فى الخروج من مأزق الأفكار التى لابست المؤسسات الصوفية من خزعبلات وخرافات، وكيفية تنقية هذا الجانب، وأيضا كيفية كف التعصب المذهبى، وفتح باب الاجتهاد فى الفكر الإسلامى، ولكى تجتهد فى الفكر الإسلامى عليك أن تسقط قداسة المذاهب، وعليك أن تبدأ فى دراسة الفقه المقارن بين المذاهب المختلفة، وعليك أن تكون ترجيحاتك ودراساتك فى هذا الفقه المقارن مرتبطة بأصول العقيدة الإسلامية، وهى القرآن والسنة، ثم الوصول إلى ما يتلاءم مع أوضاع العصر الذى نعيش فيه.

ينبغى -إذن - إعادة قراءة الأصول من جديد مطبقة فى مفاهيمها وأحكامها على واقعنا المعاصر، وعلى المشاكل التى تمر بها الجماعة الإسلامية.

ومن رموز هذه المرحلة محمد بن عبد الوهاب والشوكانى، وكل من دعا إلى

إسقاط قداسة المذاهب.

والموجة الثانية كانت فى نهاية القرن التاسع عشر بعد تحكم الغرب فينا أكثر مما كان، وأدركنا مدى قوته ومدى مكره، وما يبيته لنا من نوازع السيطرة الكاملة. وهنا بدأت حركة الفكر الإسلامى تنتمى إلى تيارين:

الأول: تيار يريد أن يحافظ على الأصول فى مواجهة الوافد الفكرى الغربى الذى يريد أن يجتث هذه الأصول، ويساعده فى ذلك سيطرة الغرب على نظم الحكم عندنا، وعلى الأوضاع السياسية بعد أن سقطت الحكومات الإسلامية فى القرن التاسع عشر، وسُميت هذه المدرسة (المحافظة)، التى تريد أن تحافظ على الأصول، وتمنع تواجد هذا الوافد الأجنبى فى الناحية الفكرية العقدية.

الثانى: تيار التجديد فى فروع الفقه لكى يستجيب إلى وسائل التنظيم الحديثة فى المجتمعات فى جوانبها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية وغيرها.

الموجة الثالث - فى تقديرى- جاءت بعد أن تقلّصت المرجعية الإسلامية من أن تكون هى الإطار المرجعى لنظم الحكم فى بلادنا، وهذه يمكن أن نؤرخ لها من نهايات الحرب العالمية الأولى، ومن العشرينيات فى القرن العشرين.

ومن هنا ظهرت الحركة الإسلامية السياسية، قبل ذلك كان الإسلام وسيلة التعبير عند الحركات السياسية، فكانت الحركة الإسلامية - بالمعنى الذى نقصده هنا- حركة فكرية، تعمل بالتجديد أو المحافظة.

أما بعد الحرب العالمية الأولى، وبعد أن صارت نظم الحكم الوضعية طريقة أساسية فى بلادنا كلها، بدأت تظهر الحركة الإسلامية كحركة سياسية تنادى بشمول الإسلام، واسترداد المرجعية الإسلامية لكى تكون هى المرجعية الحاكمة.

السؤال الثانى: ما أهم تيارات الفكر الإسلامى المعاصر خلال القرن العشرين؟ وما أهم عناصر كل تيار من تلك التيارات؟

المستشار البشرى: ربما أكون قد أشرت فى السؤال الأول إلى إجابة هذا السؤال.

السؤال الثالث: ما القضايا الأساسية التى طرحتها هذه التيارات

الفكرية المعاصرة؟

المستشار البشرى: القضية الأساسية التى تعتبر القضية الوعاء لغيرها من القضايا هى موضوع شمول الإسلام، والتركيز على أن الإسلام دين ودنيا، وأنه عبادة وتنظيم للمجتمع.

وموضوع شمول الإسلام يواجه به الفكر الإسلامى الفكر الوافد، والذى يريد أن يحصر الإسلام وفقهه وتاريخه فى إطار العبادة الفردية وحدها، وفى حدود جدران المسجد.

نحن نواجه هذا الزعم بمفهوم شمولية الإسلام، ويتفرع عن هذا الوعاء جملة من القضايا الأساسية من أهمها: القضية الخاصة بنظم الحكم.

فنحن نستحسن أساليب الحكم ونماذج الحكم التى تُبنى على أساس فكرة التمثيل النيابى، وفكرة توزيع سلطة الدولة بين العديد من المؤسسات التى تقوم على التوازن بما يمنع الاستبداد.

وفكرة أن يصدر القرار السياسى، أو قرار السلطة العامة، أو أى قرار يعكس مصالح جماعات وليس أفراد. أن يصدر هذا القرار لا عن فرد واحد متحكم، بل عن جملة من الأفراد، قرارًا جماعيًا يشاركون فيه.

هذه الأصول الفكرية وضعها الفكر الغربى لنماذج التنظيم، ولكنه ربطها بمرجعيته الوضعية العلمانية، ونحن نريد أن نستخلص هذه النماذج التنظيمية من المرجعية الفلسفية الغربية، ونصوغها فى إطار المرجعية الإسلامية.

وكانت هذه قضية من القضايا التى اختلف فيها المختلفون، وأخطأ فيها المخطئون، وتجاوز البعض فى فهمها من كلا الجانبين .

النقطة الثالثة من هذه القضايا: أحكام المعاملات المستحدثة فى المجتمع، وأنماط العقود الجديدة التى تتعامل مع عمليات إنشائية بالغة التعقيد والتركيب، كيف يمكن أن نستخلصها فى إطار حكم الشريعة؟

هذا جانب تكلم فيه بنجاح الكثير من فقهائنا ومجددينا فى العقود الأخيرة.

نقطة أخرى تتعلق بالجماعة السياسية، وكيفية صياغتها، وموقف الفكر السياسى الإسلامى من هذه القضايا، أو من هذه الجماعات ، والتى تتمثل فى جماعات سياسية أساسها قطر وإقليم مثل مصر، أو سورية، أو العراق، أو بنجلاديش ، أو تتمثل فى جماعات سياسية أساسها القومية مثل العرب،

والفرس، والترك، وغير ذلك.

السؤالان الرابع والخامس: ما مفهوم الحركة لديكم؟

وهل للحركات الإسلامية المعاصرة جذور فكرية انطلقت منها، أم نشأت بصورة حركية صرفة؟ وهل ولدت الحركة فكرًا؟

المستشار البشرى: مفهوم الحركة عندى: مطلق التغيّر والتعديل الذى يتخذ شكلاً متتابعًا، يمكن أن يكون التغير أو التعديل مرة واحدة، وهذا ليس حركة، وإنما واقعة أو حدثًا يُرصد فى ذاته، ويفهم وتستخلص منه النتائج، ولكنه ليس حركة.

إنما أن يتخذ التعديل أو التغيير أسلوبا متتابعًا ومتواليا فهذا الذى جعله حركة.

ولفظ الحركة هنا لفظًا محايدًا؛ فنحن يمكن أن نقول تطوير، والتطوير يعنى الإنماء، أن اللاحق أفضل من السابق، فإذا قلنا مثلاً الانحدار فنحن نحكم بالسلب على الحركة، بمعنى أن اللاحق أسوأ من السابق.

إنما لفظ الحركة فى ذاته لفظًا محايدًا؛ فهو يرصد تغييرًا وتعديلاً. وينطبق هذا فى المجال السياسى عندما نتكلم عن حركة معينة، أو فى المجال الفكرى عندما نجد شواهد تغير.

فإذا كان هناك تغييرًا وتعديلاً متتابعًا ومستمرًا ومتواليًا لفترةٍ مَا، نسميه حركة، ونرصد هذه الحركة وأسبابها، ونتائجها.

أما السؤال عن الحركات الإسلامية المعاصرة، وهل لها جذور فكرية؟

فليس هناك حركة تبدأ دون جذور فكرية، حتى الحركة الواقعية الفعلية لا بد أن وراءها فكرًا.

وأى حركة بشرية عامة يشترك فيها أناس كثيرون فلا بد أن يكون وراءها فكر قادها إلى هذا، ورفعها إلى هذا.

والجذور الفكرية للحركة الإسلامية المعاصرة انطلقت فى البداية من أوضاع المجتمع، فقد وجد القائمون عليها أن أوضاع المجتمع ليست على ما يرام، وأن هناك تحديات كبيرة تواجه الجماعة الإسلامية والنظم الإسلامية، وأنه من الخير لهذه الجماعة أن ينبع من داخلها ما يجعلها قادرة على مواجهة هذه الأوضاع المستجدّة؛ لتتلاءم مع ما هو إيجابى من هذه الأوضاع وتغذيه، ولتقف وتواجه وتمتنع وتقاوم ما هو غير إيجابى من هذه الأوضاع وتزيله.

والحركة الإسلامية إذا تتبعناها من

بداية القرن التاسع عشر نجد أن لها اتجاهين أساسيين:

الأول: اتجاه الحكومات التي كانت قائمة في ذلك الوقت ، وكانت حكومات وطنية، تحاول أن تدافع عن الحوزة الخاصة بالدولة الإسلامية ضد الدول التي كانت قائمة وقتها (المخاطر الخارجية).

وكانت حلولها كلها حلول رجال حكم: تقوية الجيوش ودعمها وتأسيسها، استيراد علوم الصنائع التي تمكّن من دعم القوة العسكرية والاقتصادية وغيرهما.

الثاني: اتجاه الحركة الفكرية الخاصة، وكيفية الاستجابة الفكرية للأوضاع وللتحديات القائمة.

فإيجاد الفكر هنا ضرورة؛ إما كفكر مقاوم لأشياء بغيضة نراها دخلت المجتمع، ونريد أن نقاومها، أو فكر إيجابي يستجيب لهذه الأوضاع، ويحاول أن يستنبط من داخل الفكر الإسلامي وبالمرجعية الإسلامية حلولاً لهذه المشكلات.

الجانب الآخر في الموضوع هو فكرة الحركة الوطنية، التي ظهرت عندما صرنا غير مستقلين، فلم تكن هناك حركات وطنية عندما كنا مستقلين، لم تكن هناك مشكلة تتعلق بأن أجنبيًا يحوزنا، أو يمتلكنا، أو يحكمنا ويديرنا وفقًا لمصالحه الخاصة.. لم تكن هذه قائمة.

وحينما جاء غزو الغزاة بدأت تتكون عندنا هذه الحركات، وسقطت بالتالي الحكومات الوطنية الموجودة، ولم تعد الدولة حامية لجماعتها من الغزاة، وتَنَادَى الناس في جماعات ليقاوموا هذا الوافد الأجنبي، ويُزيحوه عن دولتهم.

وهنا ظهرت الحركات الوطنية بصورها المختلفة التي عرفناها.

وفي بداية هذه الحركات كانت توجهاتها إسلامية، وكانت تدور في إطار الفكرية الإسلامية أساسا، إلى أن جاءت الحرب العالمية الثانية.

فالحزب الوطني على سبيل المثال كانت فكرته إسلامية، وكل المقاومات التي حدثت - العنيفة منها وغير العنيفة- للاستعمار في القرن التاسع عشر كانت تدور عن فكرية إسلامية.

ومن أمثلة هؤلاء: عبد القادر الجزائري - عبد الكريم الخطابي - الثعالبي في تونس، وعمر المختار - السنوسي في ليبيا، ومحمد المهدي في

السودان، وهذا كله كان الإسلام يمثل منطلقه الفكرى.

وحينما سقطت الحكومات فى إطار الوضعية الفلسفية، وانحصرت عنها المرجعية الإسلامية، ظهرت الحركة الإسلامية كحركة سياسية، وحركة فكرية لاستعادة المرجعية الإسلامية لكى تكون سابغة على المجتمع كله، وعلى أوضاع الجماعة كلها.

وهذا الاتجاه استدعى تنشيط الجوانب المختلفة للفكر الإسلامى، والفقه الإسلامى؛ لكى يكون قادرا فى حلوله على مواجهة هذا الوضع، وليثبت صلاحيته، وفاعليته لتقوية الجماعة فى صورتها المعاصرة.

وهل ولدت الحركة فكرا؟

الحقيقة أن الحركة السياسية الإسلامية التى ظهرت قبل العشرينيات ونمت فى الثلاثينيات والأربعينيات، احتضنت جهود المفكرين الإسلاميين، سواء انتموا إليها أم لم ينتموا إليها.

وقد وضعت على صعيد المجتمع كله فكرية إسلامية تنادى بشمول الإسلام، وبوجوب انطلاق الفكر الإسلامى لكى يكون محيطا بأوضاع الجماعة، ولكى يكون قادرا على أن يحفظ مرجعيته فى هذه الجماعة المتجددة.

هذا الأمر استنفر طاقات المفكرين وغيرهم، كلّ فى مجاله يبحث؛ فمنهم من بحث فى الاقتصاد والعلوم السياسية، ومنهم من بحث فى النظم الدستورية وأوضاع الجماعة، ومنهم من بحث فى فقه المعاملات، ومنهم من بحث فى قوانين المرأة والزواج.. وهكذا.

كذلك بدأ الفكر السياسى يستجيب لتساؤلات جديدة، فظهرت جماعات على أساس قومى، أساسها اللغة والوحدات السياسية، ووحدات لجماعات سياسية أساسها اللغة والتاريخية، ومنها ما نشأ على أساس اللغة والإقليم.. وهكذا.

فإذا تم التعامل من خلال الفكر الإسلامى مع هذه الجماعات موافقة أو رفضًا.. فكل هذا أنتج الحوارات الفكرية الدائرة الآن.

السؤالان السادس والسابع: إلى أى مدى تفاعل الفكر والفقه الإسلامى بالحالة الراهنة للعالم، وما يكتنفها من تغيّرات؟

وإلى أى مدى تأثر الفكر الإسلامى المعاصر بالتيارات الفكرية العالمية؟

المستشار البشرى: يُخيل إلى أن

السؤالان من مصدر واحد، أو مشكلة واحدة، وهو التفاعل، أو التأثير والتأثر بين الفكرين.

ومصادر التجديد، والتحديث، والصحوة في الفكر الإسلامي على مدى القرن العشرين - من وجهة نظري- أتت من مصدرين:

الأول: مدرسة تمثل رؤى الثقافة الإسلامية التقليدية مثل الأزهر وغيره من مدارس الثقافة الإسلامية، وتقريبًا كان التشكيل الأساسي للعقل ومجموعات المعارف الموجودة كان من المصادر والكتابات الإسلامية التقليدية القديمة.

وهؤلاء بفكرهم هذا وبأصالتهم هذه بدأ النابهون منهم ينظرون إلى أوضاع المجتمعات، وينظرون إلى نماذج التنظيمات الموجودة، ويقرأون في كتب الآخرين مما يترجم، ومما ينشر، ومما يؤلف من مراجع الأجانب، ويتفاعلون مع ذلك، وينتجون فكرًا جديدًا.

المصدر الآخر هم أبناء المدارس الحديثة الذين نشأوا بفكر وضعي في الأساس، عُلموا ودُربوا في مدارسهم على فكر وضعي في الأساس، وكان التعليم الابتدائي والثانوي والجامعة المصرية يعلم فكرًا وضعيًا في الأساس.

ورغم حصولهم على هذا العلم وهذه المعرفة، الا انهم موجودون في المجتمع إسلامي، ولأنهم من بيئة اجتماعية إسلامية -: بدءوا يقوون ثقافتهم الإسلامية، ويغذونها بجهود تطوعية.

نجد ذلك في شتى المهن من أطباء، ومهندسين، وخريجي كلية العلوم، والاقتصاديين.. وغير هؤلاء ممن تخرجهم الجامعات الحديثة.

ثم بدءوا ينقلون تجاربهم، وما درسوه مما تعلموه من الفكر الغربي والفكر الوضعي في تخصصاتهم المختلفة، ويوازنون بينه وبين المرجعيات الإسلامية.

هاتان المدرستان هما الأساسيتان، والتفاعل والتأثير يبدأ من كليهما، وبتأثير متبادل.

وسنجد أن خيرة من كتبوا في المعاملات الإسلامية كانوا من كليات الحقوق الوضعية، بعد أن درسوا الشريعة الإسلامية دراسة منهجية جيدة، وغذوها بالثقافة التي حصلوا عليها في جامعاتهم.

ويُخيل إلى أن الحركة الإسلامية السياسية التي بدأت في العشرينيات والثلاثينيات اهتمت أساسا بالشباب،

ودخلت الجامعات المصرية من خلال الطلبة، وهذا كان له تأثير كبير جدًا على المزج بين الثقافتين، وعلى الاستفادة من الأفكار التى تدرّس فى الجامعات الحديثة لصالح المرجعية الإسلامية.

أما إلى أى مدى تأثر الفكر الإسلامى المعاصر بالتيارات الفكرية العالمية؟

فالفكر الإسلامى ناقش هذه التيارات وتفاعل معها، وظهر ذلك فى الكتابات الخاصة عن القومية والإسلام، وذلك تفاعل مع فكرة خاطئة؛ لأن مفهوم القومية واضح تمامًا كمفهوم سياسى، أما بوصفه ممارسة فنحن نمارس وحدة اللغة من قديم، ولكن كمفهوم للوحدة السياسية المتجانسة الممتنع عن الآخرين، فقد أتى إلينا هذا المفهوم من الغرب. فالفكرية الإسلامية تناقش هذا الوضع.

وموضوع مثل الديموقراطية والشورى هناك كتابات كثيرة عن نظم الحكم والديموقراطية والشورى تناولت هذا الموضوع.

حتى موضوعات العدالة الاجتماعية والاشتراكية احتك بها الفكر الإسلامى، وناقشها، ورفض منها الكثير مما رفض، بناء على رفض الأسس التى تحاول أن تزكيها، مستخلصًا لنفسه فكرة العدالة الاجتماعية على أسس اختارها، ويدعو إليها من خلال المرجعية الإسلامية.

فالحوار قائم، وقائم من قديم وأغلب المفكرين الإسلاميين على مدى نصف القرن الأخير -على وجه الخصوص- فى حوار مع هذه التيارات الفكرية العالمية، فى محاولة لتمثل ما ينفعنا منها، واستخلاصه وإخضاعه لمرجعيتنا، والباقى نرفضه ونبعده عن مجالنا الفكرى.

السؤال الثامن: هل بدأت بعض الأفكار الإسلامية تُطرح على الصعيد العالمى، وما أهم مجالات الحوار التى دخلت فيها مع الفكر الأخر؟

المستشار البشرى: من المعروف بداية أن المقصود بالصعيد العالمى: الفكر الغربى والأوروبى.

ومن المعروف أيضا فى تاريخ حركات التنوير الغربية أنها تأثرت بالنتاج الفكرى القديم للمسلمين، ومعروف أثر المتكلمين المسلمين فى إنعاش الفكر الفلسفى الغربى فى عصور النهضة، والفكر الغربى يعترف بهذا إلى حد ما.

ولكنه ربما لا يعترف بأن قوانين المعاملات هناك تأثرت بالفكر الإسلامى، بل لا نجد اعترافا منهم بهذا الأمر.

إنما الدراسات الحديثة أوضحت أن الفكر أو الفقه الإسلامى تسرّب إلى فرنسا عبر الأندلس، وكذلك نجد تشابها للأحكام التى تبنّاها قانون نابليون (القانون المدنى الفرنسى) مع بداية القرن التاسع عشر، وبين فقه المذهب المالكى الذى كان منتشرًا فى الأندلس.

وفى مصر فرض علينا فى القرن التاسع عشر التقيد بالقوانين الغربية، وكان القانون المدنى القديم الذى صدر فى مصر منذ سنة ١٨٨٣ م مأخوذًا من القانون المدنى الفرنسى، وقد عُرض على بعض علماء الأزهر فوجدوا فيه تشابها من دون أن يعرفوا العلاقة التاريخية، وقالوا: إنه قريب من الفقه المالكى، فهم أدركوا هذا التشابه من دون معرفتهم بالحقائق التاريخية.

والفقه الإنجليزى - فيما يُقال- تأثر بالفقه الحنفى الوارد إليه من الهند، ولدى ترجمة إنجليزية لكتاب الهداية للمرغينانى، وهو من مصادر الفقه الحنفى المهمة، وقد ترجم الكتاب فى القرن الثامن عشر بأمر من الحاكم العام البريطانى بالهند، ومرفوع إليه الترجمة ممن ترجم هذا الكتاب، وطُبع فى نهاية القرن الثامن عشر.

ولكن الفكر الغربى لا يريد أن يعترف أبدًا أنه تأثر بفكر آخر؛ حتى عندما قال: إنه تأثر بالفكر الإسلامى من العصر الوسيط؛ إنما قالها ليعلن أن المسلمين إنما ردوا إليه بضاعته الخاصة بالفكر الإغريقى، وهذا هو الجانب الوحيد الذى اعترفوا به لإيجاد وصلة بينه وبين الفكر الإغريقى من خلال نقلة المسلمين.

إنه لا يريد أن يعترف أبدًا بأن هناك فكرًا آخر أثّر فيه، وعلى سبيل المثال القانون المدنى المصرى لسنة ١٩٤٨ م نجده تبنى أفكارًا جديدة لم تكن متبناة من قبل، ومصدره فيها القانون المقارن الأوروبى الوضعى، وهى أصلاً موجودة فى الفكر الإسلامى مثل نظرية الظروف الطارئة، وإساءة استعمال الحق، وغيرهما من النظريات التى قيل إنها مستحدثة، ولكنها موجودة فى الفقه الإسلامى، ولكنهم لا يريدون الاعتراف بها.

أمـا عـن أهـم مجـالات الحـوار التى دخلت فيهـا مـع الفكر الآخـر، نجد أن هنـاك الحـوار الـذى يقـوم الآن بـين الأديان، ويخيل إلى أن القـائمين عليه هم المؤسسـات الدينيـة، فالفاتيكـان يوليـه أهمية كبيرة، والأزهر دخل فيه.

ولكـن حصيلة مثـل هذه الحوارات دائمًا تفيد الطـرف الأقـوى لكى يتفهـم جيدًا أوضاع الطرف الآخر ونقاط ضعفه.

ولو وضعنا هذا الحوار فى صورة أنه حوار بين المطلقـات؛ فلن يؤدى أبدًا إلى التقارب المطلوب؛ لأنه لا يوجد إمكانية تقارب فى حوار يجرى حول المطلقات.

فالمطلق متكامل بنفسه، وإذا سقطت منـه جزئيـة فسيسـقط جميعـه، ولا يبقى منـه شـيء، والفكر الدينى مطلق، يعتمد على الإيمـان بالمطلقات، سواء كان فكرًا إسـلاميًّا، أو مسيحيًا، أو أى فكر بهذا الشكل.

فـالحوار الأساسـى المقبـول فى مثل هـذه الأمور أن يكـون فى القيـم المترتبـة على الجانب الإيمانى.

والفكـر الغربـى بـدأ يضـع قواعـد أساسية وركائز أساسية له فى بلادنا مع نهايـة القرن التاسـع عشـر، وبداية القرن العشـرين، وتحديـدًا بدأ ذلـك مبكرًا فى بلاد الشـام بإنشـاء الجامعـة الأمريكيـة، وكـانت جامعـة تبشـيرية (يسـوعية)، ونشـأت الجامعـة الأمريكيـة فى مصر بجهود المبشرين.

بدأ الفكر الغربى بعد ذلك عن طريق المدارس التى نشأت، وكان أغلبها تظهر عليـه المسـوح الدينيـة أرثوذكسـية وبروتسـتانتية، وهى المدارس التى علمت الناشـئة من طبقـة النخب الحاكمـة، وكانت تركز عليهم.

ثم بدأ إنشـاء الجامعة المصريـة بإنشاء كليـة الآداب، وقـد كـان لحركـة الاستشراق دور قوى فـى إنشائها، وفى دعم الفلسـفات الغربيـة، برغـم أنـه كان بهـا أسـاتذة عظـام مثل الشـيخ مصطفى عبـد الرازق؛ إلا أن تأثير الهيمنـة الفكرية الغربيـة بقـى علـى النمط الفلسـفى والفكـرى فـى كليـة الآداب إلى عهـد قريب.

الناحيـة الفكريـة السياسـية، والفكر السياسـى، أو الليـبرالى الغربى بـدأ من فكـرة الديمقراطيـة، ثم الفكر الاشـتراكى والماركسـى بـدأ بـين الشـباب منذ الأربعينـات مؤكدًا علـى النظريـة المادية الفلسـفية التـى تنكـر الوجـود الإلهى، وتؤمـن أصـلا بحداثـة الـروح وأصالـة

المادة.. كل ذلك كان له الأثر الكبير في التأثير على أفكارنا ومعاهدنا، واتجاهاتنا السياسية.

النقطة التي تدعو للتفاؤل الآن -حقيقة- أنه عندما وفدت الأفكار الغربية حدث شيء من الانبهار في الثلاثينيات، والأربعينيات، والخمسينيات، وحتى الستينيات.

أما منذ السبعينيات، وبعد فشل تجربتين لنا في الإصلاح السياسي والاجتماعي على أسس فكرية غربية، وهي المرحلة الليبرالية والمرحلة الاشتراكية.. فبدأ الجمهور المصري يفقد الانبهار بالحضارة الغربية، وأنها هي الطريق الوحيدة الذي تمكّن من بناء مدينة فاضلة على الأرض، وبدأت -من ثم- العودة إلى الأسس الإسلامية لإقامة نظم وأسس للتنظيم الاجتماعي والسياسي والفكري، مع الاستفادة بما أنتجه الغرب، وإنما بقدر وعلى حسب قيمته، وبشرط ألا يكون في الأسس المرجعية مطلقًا، فيؤخذ منه ما يؤخذ، ويُهضم داخل الفكرية الإسلامية.

السؤال التاسع: نلاحظ تشابهًا شديدًا في المشكلات والأطروحات المعروضة على الفكر الإسلامي في بداية القرن مع تلك المعروضة في نهايته، ما مدى صدق هذه الملاحظة وما أسبابها؟

المستشار البشري: الملاحظة في مجملها وفي خطوطها العامة صحيحة، ويبدو لي أن صحتها ترجع إلى أننا نعيش في مرحلة تاريخية واحدة شملت بداية القرن ونهايته، ولم تنته بعد، وإن كانت المرحلة التاريخية بدأت من قبل القرن، ولا زالت مستمرة وسندخل بها القرن الحادي والعشرين.

ومتى كانت المرحلة واحدة فمشاكلها الأساسية واحدة، وأوضاعها الأساسية واحدة.

ونحن نجتهد في طرح الحلول التي تساعد في حل هذه المشكلات، وغير منها، ونبذل جهودنا حتى نستطيع أن نحلها - إن شاء الله - فإن حللناها فقد انتقلنا من مرحلة إلى مرحلة أخرى.

ونحن لم ننتقل بعد إلى مرحلة أخرى، وإنما نعيش الآن في مواجهة ما يمكن أن نسميه عصر الاستعمار ومقاومته.

وهذا ما نعيشه من بدايات القرن ١٩، أو نهايات القرن ١٨، ولا زلنا فيه.

وهو مع هذا اتخذ أشكالاً عديدة

منها الحكم المباشر، ومنها السيطرة السياسية والاقتصادية والعسكرية.

وآل الوضع الآن إلى أنه لا توجد السيطرة العسكرية القديمة، وإن كان يوجد التهديد بها.

ولا توجد السيطرة السياسية المباشرة، وإن كانت تجرى عن طريق التحكم من البعد، والتهديد بالمقاطعة الاقتصادية وبفرض الحصار الاقتصادى.. إلى غير ذلك.

لا يوجد تدخل فى الشؤون الداخلية بشكل واضح، ولكن توجد مؤامرات يمكن أن تؤثر على الأوضاع الداخلية بشكل أو بآخر.

ويوجد كذلك ما يفرض عليك أن توجه اقتصادك بطريقة لا يكون ممتنعًا عن هيمنتهم وعن مؤسستهم الحاكمة.

وما حدث فى شرق آسيا مثال على هذا، فاستبقاء القدرة على التهديد العسكرى قائمة، واستبقاء القدرة على التهديد الاقتصادى قائمة، والتأثير فى القرار السياسى عن طريق هذين الأمرين قائم.

نحن الذين نعيش فى هذه الفترة وفى هذه المرحلة، ومشكلتها التى تكلمت عنها فى البداية لا يزال منها ما نسعى لحله، وهو كيفية مقاومة هذا الأمر، كيفية مقاومة المخاطر المحدقة بك دائمًا من قوة أقوى منك فى العالم.

وفى الوقت نفسه كيفية أن تأخذ من علومهم، ومن صنائعهم ما تستطيع به أن تقوى وتسترد سيطرتك الكاملة على نفسك، وتسترد أمنك القومى كاملاً.

ودائما مثل هذه المشكلات تثير جوانب فكرية؛ لأن المشكلة وإن تنوعت أشكالها فهى فى جوهرها لا تزال قائمة.

أما الاختلاف فيكمن فى ناحيتين: إحداهما تدعو للتشاؤم والأخرى تدعو للتفاؤل.

الجانب الذى يدعو للتشاؤم أن المتابع لحوارات بداية القرن العشرين كان يرى أنهم يتحاورون فى ماذا نأخذ من الغرب، والمدافع عن الغرب يقول سنأخذ كى نتمكن.

ولكن كلا المحاورين يعرف أنه يقف على أرض إسلامية، ويتكلمون فيما نأخذ من الغرب، وهل نأخذ أو لا نأخذ ؟ وبأى قدر نأخذ؟

أصبحنا اليوم نتكلم - ونحن فى نهاية القرن - عن ماذا نستدعى من أحكام الإسلام، صارت أرضنا أرضًا خليطًا، وليست أرضا خالصة كما

كانت من قبل.

وصلنا إلى أننا نريد أن نستدعى الإسلام والشريعة الإسلامية بعد أن كنا نقف على أرضها؛ هذه المشكلة لا بد أن نعيها، ولا بد أن نقرأ كتابات السابقين وفى أذهاننا هذا الأمر.

وليس كل المدافعين عن الأخذ عن الغرب كانوا يوافقون على الصورة التى حدثت الآن من جراء ذلك، وما كان يمر بأذهانهم أنها ستكون هكذا.

النقطة التى تدعو للتفاؤل: أننا خرجنا من فترة الانبهار بالغرب، كانت بداية الانبهار فى أوائل القرن العشرين، وصرنا فى ذروة الانبهار فى الثلاثينيات والأربعينيات..

أتصور الآن أننا تجاوزنا فترة الانبهار بالغرب، بل وأصبحنا ننظر إليه نظرة انتقادية لنظمه ولفكره، وأصبحنا أكثر قدرة على الاختيار.

هناك مثلاً موضوع الربا، وكانت هذه مسألة قائمة فى بداية القرن، ولا تزال قائمة حتى الآن، وهذا تطبيق من تطبيقات ما قلته من قبل، وهو هيمنة نموذج النشاط المؤسس لبيوت المال والمؤسسات الاقتصادية الغربية.

ولا تزال الهيمنة كما كانت من قبل، ولا يزال الفقه الإسلامى مانعا لهذه النماذج، ولم يتقبل الآن أيا منها.

المشكلة هنا ليست فى أن يقبل الفكر الإسلامى أن يحلل ما حرم الله، ولو أن الفكر الإسلامى تراجع عن موقفه لكانت هنا المشكلة، إنما ظل الفكر الإسلامى مدافعًا عن نفسه فى رفضه للربا، وحاول على مدى عشرين أو ثلاثين سنة ماضية أن ينشئ مؤسسات اقتصادية إسلامية.

وهذا هو الجديد الذى لم يكن قائما من قبل، وإنما كان المفكرون القدامى يفكرون فى التحريم، وفى التحريم فقط.

أما مفكرو الاقتصاد الإسلامى الحديث فقد فكروا فى إنشاء مؤسسات غير ربوية تقوم بوظيفة البنوك، ومع ذلك حوربت، ولا ننكر أنه كان بها سلبيات، ولكن بدلا من إصلاح هذه السلبيات ودعمها والتعاون على إصلاحها تعاونًا قوميًا -: شنقناها بسلبياتها، وأرخينا العنان لهذه السلبيات حتى استفحلت وشنقناها بسلبياتها.

موضوع المرأة - حقيقة - أرى أن مشكلتها لم تكن فى أحكام الشريعة الإسلامية، وإنما فى أن هناك وضعًا

اجتماعيًّا متدنيًّا لها، وأن المطلب الخاص بتحريرها كان مما يسعه وضع المرأة فى التصور الإسلامى ووضعها فى الشريعة الإسلامية.

وقضية المرأة مع الوقت وضعت وضعًا مغلوطًا؛ لأن قضية المرأة هي: التعليم والعمل.

هذان هما قضية المرأة فى الأساس الآن، والتعليم يؤدى إلى تنويرها، وإلى استقلال شخصيتها، وإلى دعمها للأسرة.

والعمل يؤدى إلى قدر من الاستقلال الاقتصادى لها، ويمنعها أو يعصمها من العبودية للرجل، ويحقق لها المساواة فى التعامل المرجو فى الإسلام.

إنما قضية التعليم والعمل ليس قرين الاختلاط والسفور، فالمسألة تحولت من قضية تعليم وعمل إلى قضية اختلاط، وحرية فى التعامل مع الرجل بشكل لا تبيحه الشريعة.

وتحولت القضية من قضية حجاب وسفور، إلى قضية اختلاط فى أقصى صوره، وهى قضية مغلوطة، لا تكون من بين المشاكل الحقيقية التى تقف أمام الفكر الإسلامى.

والمرأة تعلّمت وخرجت إلى الحياة العملية وعملت، وكل ذلك مزكى من الفقه الإسلامى.

ربما المرأة اليوم أصبحت تشعر بمشكلة العمل والجمع بين العمل وبين رعاية الأسرة، وهذه مشكلة اجتماعية بالفعل. والإسلام بوصفه شريعة ليس طرفًا فى هذه المشكلة، فهو يوصيها بأبنائها، وعليها أن تهتم بأمرها، ولا مشكلة فقهية أو فكرية فى ذلك.

السؤال العاشر: ما أهم التحديات التى تواجه الفكر الإسلامى فى مطلع القرن الحادى والعشرين؟

المستشار البشرى: بشكل عام أتصور أن التحديات التى تواجه الفكر الإسلامى فى مطلع القرن الحادى والعشرين تتعلق بكيفية صياغة مطالبه، وكيفية صياغة المجتمع، أو تصور المجتمع مصاغًا وفقًا لمرجعيته.

ما نطالب به شبه واضح، إذن فكيف نطبقه ؟ هذه هى النقطة.

والكيف يتوقف عليه كل العمل فى النهاية، ويتوقف عليه النجاح وعدم النجاح.

فالموضوع هو الشريعة الإسلامية، والمطالبة بالشريعة الإسلامية، وهذا أمر يجب النظر فى كيفية تطبيقه بما لا يؤدى

إلى استبعاد كافة أنواع المعاملات القائمة في المجتمع الآن لإيجاد قوانين وأحكام لم نضعها أمام الناس بعد في صورتها العينية الملموسة التي يتحاكمون إليها، ويتعاملون بها في بيعهم، وفي شرائهم، وفي مقاولاتهم، وفي علاقات عملهم، وفي تنظيم مؤسساتهم.

نحن نريد أن نقرن مطلب الشريعة الإسلامية بما تسعه أحكام الشريعة الإسلامية من أوضاع المعاملات القائمة الآن، باعتبار هذه المعاملات من وجهة نظر الفقه الإسلامي هي عرف شائع.

والعرف يرجح فيما تسعه الشريعة الإسلامية من اجتهادات، ووجوه ترجيح، وتجرى سيادة حكم الشريعة في الكثير من هذه الأحكام عن طريق الإسناد القانوني؛ لأن ما تسعه الشريعة الإسلامية من أحكام مطبقة فعلاً، ويتراضى عليها الناس الآن، وتتقبلها الشريعة ونصوصها، ويجرى إسنادها في التعامل القانوني والفقهي بالمرجعية الإسلامية الآن من خلال نشاط القضاة، والمحامين، والشرّاح، وأساتذة الجامعة وغيرهم.. هذا جانب.

الجانب الآخر هو كيفية بناء نظمنا المؤسسية من خلال فقه الشريعة الإسلامية، وهذه نقطة تحتاج منا إلى جهد.

النقطة الثالث : أحكام الفقه الإسلامي وأحكام الشريعة الإسلامية يلزم لضمان تطبيقها على الواقع أن يبقى الواقع مصاغاً بطريقة تتقبل هذه الأحكام، فعلينا أن نصوغ علاقاتنا الاجتماعية، وأن يسهم المفكرون الإسلاميون في كيفية صياغة العلاقات الاجتماعية بما يضمن استبقاء الأوضاع الاجتماعية المناسبة لتطبيق أحكام الشريعة.

فمثلاً نظم الميراث الشرعية عندنا تجعل للعصبات سهمًا في الميراث بشكل أو بآخر، ونجد أن هذا النظام إنما يوافقه نوع من تنظيمات الأسرة الممتدة، وليست الأسرة النووية، فالأسرة النووية تنظر إلى ابن العم وابن الخال والعم وغيرهم من الأقارب على أنهم من الأقارب الأباعد، ولا يدرك من خلال الأسرة النووية حكمة أن يرث هنا هذا القريب البعيد مع بنات المتوفى.

في إطار علاقات الأسرة الممتدة التي يجب أن نستبقيها، وندعمها على المستوى الاقتصادي والاجتماعي، وعلى مستوى نظم الإسكان، فتبدو الأسرة

الممتدة وحدة اجتماعية قوية متماسكة؛ ليست في إطار الزوج والزوجة والأبناء القصر فقط، وإنما في إطار العلاقات الممتدة لهذه الأسرة على مدى الدرجة الرابعة والخامسة والسادسة.

الجانب الآخر يتعلق باستخلاص نظام للتنمية الاقتصادية والاجتماعية مستخلص من الفكرية الإسلامية، ومن حياة المسلمين عامة.

وهناك جهود كثيرة للمفكرين الإسلاميين في الجانب الاقتصادى تنحصر في موضوع أن الربا حرام، وأن الزكاة مفروضة.

لكن بين الربا الحرام والزكاة المفروضة مساحة واسعة جدًا يتعين أن يدلى فيها المفكرون الإسلاميون بفكرهم، من خلال أصول الفكر الإسلامى ومبادئه فى هذا المجال، ويقدموا للبشرية عمومًا أنواعًا من بناء المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية الكفء والناجحة على تطوير مجتمعاتها.

من المسائل أيضًا التي تمثل تحديا مسألة مهمة خاصة بالقانون الدولى والعلاقات بين الدول، وهى هل سنصنف الدول في العالم بناء على ما إذا كانت هذه الدول من أهل الكتاب، أو من غير أهل الكتاب، أم على أساس موقفهم المعادى والموالى للشعوب الإسلامية؟

أيهما أولى بالموالاة: الغرب وأوروبا وأمريكا، أم شرق آسيا مثلاً؟!

من التحديات الأخرى المهمة: موضوع المواطنة، وهل هى من وجهة نظر الفكر الإسلامى تشمل غير المسلمين ممن يوالون المسلمين، وينشئون معهم جماعات سياسية قاومت الاستعمار، ودافعت عن سيادة الأوطان؟

وعلى الجانب الآخر هناك أقليات إسلامية في بلاد الأغلبية فيها غير مسلمين والعكس صحيح.

فكيفية التعامل مع هذه القضية تكون فى وضع مبادئ عامة لأوضاع الأقليات وحقوقهم فى إطار المواطنة طبقًا لتطبيقات السياسية السائدة فى العالم الآن.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

دراسات في الاقتصاد الإسلامي (٣٦)

نحو تطوير نظام المضاربة في المصارف الإسلامية

محمد عبد المنعم أبو زيد

رؤى وحوارات

حركة الفكر الإسلامى المعاصر خلال القرن العشرين

أ. د. محمد سليم العوا(*)

السؤال الأول: متى بدأت المرحلة الحالية فى الفكر الإسلامى المعاصر، وما العوامل التى أدت إليها؟

الدكتور محمد سليم العوا: أعتقد أن المرحلة الحالية فى الفكر الإسلامى المعاصر بدأت مع سقوط الخلافة الإسلامية؛ لأن حركة الفكر الإسلامى إلى أن سقطت الخلافة كانت تسير من خلال الحركة الفقهية، ومن خلال سيطرة العلماء ورجال الدين على الموقف العقلى للمسلمين بوجه عام.

مع سقوط الخلافة بدا أن هناك تحديًا جديدًا يواجه الأمة الإسلامية، لم تستطع المؤسسة الدينية وخاصة المؤسسة الفقهية أن تواجهه، ودلّ على هذا التحدى سقوط الخلافة، وانهيار المؤسسة الرسمية السياسية والفقهية معًا.

ومن هنا نلاحظ أن جذور التيار الفكرى الحالى، أو الحركة الفكرية الحالية بدأت مباشرة بالتوجه نحو محاولة استعادة الخلافة، مثل ما قام به رشيد رضا فى مصر، وما قام به إخواننا فى الهند، وما قام به آخرون فى إندونيسيا وماليزيا وبيئات أخرى من العالم الإسلامى، حركات صغيرة جدًا، ومؤتمرات قلّ عدد المشاركين فيها أو

(*) – حاصل على الدكتوراه في القانون الجنائي الإسلامي من حامعة لندن .
– عمل أستاذا بجامعات نيجيريا والمملكة العربية السعودية والزقازيق .
– عمل مستشارًا لمكتب التربية لدول الخليج العربي ، ويمارس حاليًا مهنة المحاماة، وله مؤلفات عديدة في النظام السياسي الإسلامي والنظام الجنائي الإسلامي، وفي تجديد الفقه .

كثر.. إنما هدفها كان فى النهاية هو محاولة إحياء الخلافة أو استعادة الخلافة؛ لأن هذا يعتبر بمثابة الجامع الذى يحيط الفكر الإسلامى بسياج مقبول من الناحية الدينية والفكرية.

حركات استعادة الخلافة آلت كلها إلى المصير المعروف، و لم يعُد أمام المسلمين إلا أن يفكروا فى مصيرهم بطريقة غير ناشئة عن المؤسسة الدينية.

ومن هنا نشأت التيارات الفكرية الإسلامية المعاصرة، وقد كانت كلها نتيجةً أو ردَّ فعل، فنتيجة بمعنى أنها تَدَاعِي، وإما رد فعل فبمعنى أنها مقاومة لفكرتين: فكرة الجماعة الإسلامية فى باكستان (الهند ثم باكستان) وفكرة الإخوان المسلمين فى مصر.

والفكر الإسلامى الحديث هو إما نتيجة أو رد فعل لهاتين الحركتين.

أما عن العوامل التى أثّرت فيها فلا يمكن إحصاؤها فى حديث من هذا النوع، وتحتاج إلى بحث دقيق من الناحية التاريخية، لكن نستطيع أن نقول: إن العامل الأساسى الذى أدى إليها هو محاولة المخلصين من المسلمين إحياء الفكرة الإسلامية الشاملة (فكرة الإسلام العام، فكرة الإسلام الشامل الذى يتناول كل جوانب الحياة)، والذى وصفه حسن البنا بأنه: دين، ودولة، وطريقة صوفية، وجماعة سياسية، وشركة اقتصادية، ونادى رياضى.

وهذا الوصف يريد أن يقول: إن الإسلام له حكم فى جميع جوانب الحياة، وينبغى على المسلمين أن يعملوا بهذا الحكم، وأن يلتزموا به، وأن يشيعوه بين الناس إلى آخر ما يقوله الدعاة فى هذا المجال.

وهذا هو العامل الأساس فى نشأة التيار، أو المرحلة الفكرية الإسلامية المعاصرة.

فالعامل الرئيسي الذى أدى إلى المرحلة الحالية فى الفكر الإسلامى هو محاولة الإحياء، ومحاولة الإحياء أخذت صورًا متعددة، أهمهُا صورتان: الجماعة الإسلامية فى باكستان، والإخوان المسلمون فى مصر.

لكن الواقع أن الحركة الفكرية لم تقف عند هذين المصدرين أو هاتين الصورتين، إنما تطوّرت بالضربات التى وُجّهت إلى الإخوان المسلمين فى مصر، وبالتقوقع الذى أصاب الجماعة الإسلامية فى الستينيات فى باكستان.

فتطورت الحركة الفكرية بالذات

على أيدى المهاجرين المسلمين الذين خرجوا من مصر ومن باكستان إلى العالم الغربى، وإلى العالم العربى أيضًا.

وكان من أهم المظاهر التى أكدت هذا التطور أمران:

الأول: هو ظهور مجلة المسلم المعاصر.

الثانى: هو التجمعات الإسلامية فى الغرب.

فمجلة «المسلم المعاصر» عبرت عن الموقع الفكرى المتقدم جدًا فى مساحة من الحرية غير متاحة لأى تجمع مغلق، وفى مساحة من السماح بالتعبير عن الفكرة، والفكرة المضادة، وهذه طريقة كانت غير معهودة إلى أن ظهرت هذه المجلة فى الموقع الفكرى الإسلامى، الذى كان بدوره ينقسم انقسامًا حادًّا، فإذا كنت صوفيًّا فلا تقبل أى كلمة سلفية، وإذا كنت سلفيًّا فأنت لا تقبل أى كلمة مذهبية، وإذا كنت مذهبيًّا فأنت مغلق على مذهبك.. الخ هذه الصور معروفة لدى الباحثين فى مجال الفكر الإسلامى العام.

ظهور مجلة «المسلم المعاصر» استغرق الإعداد لها ٢٠ عامًا ، وقد كان ذلك دليلاً على المعاناة والقسوة التى تمر بها الحالة الفكرية. عندما ظهرت ١٩٧٤م ظهرت لتلقى حجرًا فى اليم الساكن، وهذا الحجر الذى ألقى فى اليم حرّك مياهًا كثيرة آسنة، وأظهر تطورات لا حصر لها، يمكن الإشارة إليها فى لقاء آخر، إنما هذه كانت هى الصورة الأولى من التغيّر الذى طرأ على الحالة الفكرية بعد ما أصاب مشروعى الإخوان والحركة الإسلامية من توقف.

وأما التجمعات الإسلامية فى الغرب، والتى ظهرت فى صورة مراكز إسلامية لا تُعد فى الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا، وهذه التجمعات الإسلامية فى الغرب تميزت بأمرين:

الأول: أنها نشأت على أيدى أناس من أبناء الحركة الإسلامية المصرية، أو التى وُجدت فى شبه القارة الهندية؛ لأن هؤلاء خرجوا بهمومهم الإسلامية إلى الخارج فوجدوا المسلمين مشرّدين، ولا جامع يربطهم فبدءوا فى إنشاء المراكز الإسلامية الصغيرة، والمساجد المحدودة فى الأحياء والمدن، تطوّرت فيما بعد فأصبحت مراكز حركة فكرية نشطة جدًا. فالآن اجتماع الطلاب المسلمين فى أمريكا يحضره أربعة آلاف عضو فى أقل اجتماعاته، وقد حضره ثلاثون ألفا

فى اجتماعه الأخير المنعقد فى شيكاغو، والاجتماعات فى بريطانيا تعقد على مدى عدة أيام وأسابيع؛ لأنه لا يوجد مكان واحد يستوعبهم مرة واحدة فى السنة كما كان يحدث فى السبعينيات، وأواخر الستينات.

والمسلمون فى الغرب واجهوا هموما غير هموم المسلمين فى الشرق، وواجهوا مشكلات مختلفة عن مشكلات المسلمين فى الشرق، واضطروا أن يُبدعوا حلولاً تناسب الموقف الذى يعيشون فيه، ووجدوا مناصرة فكرية وفقهية من عناصر متنورة ومتقدمة فى العالم الإسلامى مثل الشيخ الغزالى - رحمه الله- والشيخ يوسف القرضاوى، والشيخ على الطنطاوى رحمه الله، وكثير من العلماء الآخرين، ووجدوا أيضًا مناصرة أهم من الحاجة الواقعية التى تواجه المسلمين، فلابد أن يتعاملوا معها بموقف فكرى مختلف عن الموقف الفكرى القديم.

هذان الأمران هما التطوران الأساسيان فى الحالة الفكرية الإسلامية المعاصرة.

السؤال الثانى: ما أهم التيارات الفكرية الإسلامية المعاصرة خلال القرن العشرين، وما أهم عناصر كل تيار من تلك التيارات؟

الدكتور محمد سليم العوا: إذا أحببت أن تصنف تصنيفًا عموميًّا تقول: كان هناك تيارًا نهضويًّا إصلاحيًّا قاده الإمام محمد عبده، ومن بعده رشيد رضا، وقد استثمرت جماعة الإخوان جزءاً كبيرًا من عطائه فى بناء تصورها عن الإسلام.

وقد حاول هذا التيار من ١٩٢٨م وحتى ١٩٤٨م أن يقدم حلاً إسلاميًا للمشاكل المعاصرة، وأخفق نتيجة لأسباب كثيرة جدًا.

نشأ بعده مباشرة تيار يرى أن التغيير لابد أن يكون بالقوة والعنف، وبدأ هذا التيار ببعض خلايا النظام الخاص للإخوان المسلمين، ثم انتهت هذه الخلايا فى السجون والمعتقلات؛ لتنشأ من خلال المعاناة اليومية لشباب المسلمين تيارات العنف الحديثة التى بدأت من نهاية الستينيات بتظاهرات الطلاب، التى لا يذكرها أحد الآن أبدًا ضمن أسباب نشأة العنف، ولكنها بدأت من هناك، من مظاهرات ١٩٦٨م ضد الهزيمة التى لحقت بالعرب والمسلمين فى ١٩٦٧م، ثم تطورت إلى

تيارات إسلامية داخل الجامعات، خرجت من بطنها وعباءتها تيارات العنف الإسلامى، أو العنف المتسمّى باسم الإسلام، وهو تيار من أخطر التيارات الفكرية الموجودة؛ يرتبط به ويتصل به بصلة قوية جدًا: التيار المغالى فى التكفير؛ لأن تيار العنف هذا لا يُكفّر، وإنما يمارس التغيير بالقوة، لكن هناك تيار آخر يرى أن هذا المجتمع كافر، وينبغى أن يُقتّل، لا لأننا نريد أن نغيّره من سيئ إلى حسن، وإنما نريد أن نغيره من كافر إلى مسلم، فهذا تيار آخر يسمى تيار التكفير، وقد انحسر انحسارًا شديدًا فى السنين العشرين الأخيرة؛ لكن له بقايا موجودة فى بؤر معينة معروفة.

ثم تقوّى تيار العنف بما حدث من انقضاض على التجربة الإسلامية فى الجزائر؛ لأنه أصبحت هناك طوائف عديدة من الناس تؤمن بأنه لا أمل إلا فى مقاومة هؤلاء الحكام الظلمة بالقوة.

وانعكس هذا على مواقع أخرى فى العالم العربى، لولا شدة القمع الحكومى لكانت هذه المواقع متسعة فى المدى المكانى، ومتسعة الأثر المادى.

أقول: من حسن الحظ ، وأنا أقصد العبارة أن مقاومة التجمع العنيف هذا أو الحركات العنيفة هذه كانت من النجاح بحيث قضت عليها تقريبًا، لا نستطيع أن نقول قضت عليها نهائيًّا، لأن هذا يتطلب زمنًا طويلاً من أجل تبيّنه، إنما على الأقل إلى الآن ظلت ما يقرب من ثلاث سنوات تحت السيطرة.

التيار الثالث أو الرابع ، إذا اعتبرنا تيار التكفير تيارًا ثالثًا ، هو تيار: «عصرنة الإسلام»، أو «أنسنة الإسلام» كما سماه الدكتور محمد عمارة، وهذا يمثله مجموعة من الكتاب فى مصر وتركيا وتونس، وفى أماكن أخرى كالهند وبنجلاديش (تسليمة نسرين) وغيرها، الذين يحاولون أن يصنعوا للإسلام صورة من هواهم، وأن يقيسوا بمقاييس الفساد الحاضر حال المسلمين فى العصر الأول، وأن يترجموا إلى مشاعر وأهواء الشباب الآن ترجمة خاطئة تنفرهم منها، أو تزهّدهم فيها، أو تجعلهم يظنون أن لا فارق بين الإسلام وبين أى توجه آخر، أو أى مشروع فكرى آخر.

هذا المشروع غالى كثير من الناس فى خطورته، وظنوا أنه مؤثر على قطاعات كبيرة من الشباب.. والحقيقة

أنه رغم كونه تيارا عالى الصوت؛ لكن تأثيره على شباب الإسلام محدود جدًا وضئيل، وهُوية هذه الكتابات وأصحابها معروفة ومرفوضة إسلاميًا، لا أحد يقبلها من التيار الإسلامي.

هذه هى التيارات الأساسية - من وجهة نظرى - القائمة الآن، وأعتقد أن هذا التوصيف يدل على عناصر كل تيار من هذه التيارات، لكن المشكلة تكمن فى غياب الحوار المعلن بين هذه التيارات، فليست المشكلة فى وجود مثل هذه التيارات، إنما المشكلة فى انعدام ساحات الحوار نتيجة الكبت والقهر وضياع الديمقراطية التى يعانى منها العالم الإسلامى كله.

السؤال الثالث: ما هى القضايا الأساسية التى طرحتها هذه التيارات الفكرية المعاصرة؟

الدكتور محمد سليم العوا: أهم قضية - وليست قضايا - هى قضية التغيير.. كيف نتغير؟

أولاً: هل نحن نحتاج إلى تغيير من حالنا الواقعى الآن إلى حال أقرب إلى الإسلام أو أبعد منه؟ نتغرب أم نُسلم؟

الجانب الآخر من هذه القضية هو كيف يكون التغيير؟ هل يكون التغيير بالوسائل الديمقراطية؟ هل يكون التغيير بالوسائل العنيفة؟ هلْ يكون التغيير بالثورة والانقلاب كما حدث فى إيران؟ وهو نموذج غير قابل للتكرار؛ فتركيبة المجتمع الإيرانى الإسلامية والسكانية تركيبة مختلفة عن أى مجتمع آخر، وبالتالى محاولة تنفيذ التجربة الإيرانية فى مكان آخر سيقضى عليها بالفشل، ولا يمكن أن ينجح..

هذه ثلاث صور مطروحة للتغيير: التغيير بالطرق السلمية والديمقراطية، وهو طويل النفس جدًا، ومكلف من ناحية الأعصاب والإحباطات المتوالية، والقهر والعنف المستخدم فى مواجهة أصحابه، على الرغم من أنهم لا يُمارسون العنف والقهر ضد أحد.

وتيار التغيير بالقوة، وهو محاصر الآن محاصرة شديدة فى كل مكان.

وتيار التغيير بالثورة الشاملة وهو التيار الإيرانى، وكما قلنا إنها تجربة غير قابلة للتكرار والتنفيذ فى مكان آخر.

بقى التغيير من أعلى.. التغيير الحكومى، الذى يطرح تحديًا على أصحاب التيارات الفكرية الإسلامية ينبغى أن يواجهوه، والحكومات تغيّر لمصالحها، ولما تراه من مصالح شعوبها

إذا أحسنّا بها الظن؛ لكنها لا تبحث عن مقال تستقى منه التغيير، إنما ترى أو تشاهد نظامًا جيدًا تطبقه سواء فى تنظيم المال أو الاقتصاد أو التعليم أو الزراعة، من دون نظر إلى المرجعية.

التيارات الإسلامية كلها تبحث الآن عن مرجعية نهائية إسلامية تستند إليها فى إحداثها التغيير، وهذا هو الفارق بيننا وبين التغييرات الفوقية التى تأتى من الحكومة.

السؤال الرابع: ما مفهوم الحركة لديكم؟

الدكتور محمد سليم العوا: مفهوم الحركة ليس خاص بفرد معين، وإنما لدى الناس جميعًا هو التنظيم الذى يسعى إلى تغيير الواقع، أو إلى تغيير الناس؛ تغيير الواقع السياسى والاقتصادى بإحداث واقع مناسب لقيم الحركة ومبادئها، أو تغيير الناس من عدم انتماء إلى انتماء، من عدم شعور بالمسئولية إلى شعور بالمسئولية، من عدم أداء الواجب الاجتماعى إلى أداء ذلك الواجب، من عدم أداء الشعائر إلى أدائها.. هذه هو المفهوم الحركى.

فالحركة هى عمل فى اتجاه التغيير تقوم به جماعة منظمة.

قد تكون هذه الجماعة المنظمة عبارة عن تنظيم محكم، وقد تكون مجموعة أفراد ملتقين على آراء واحدة، وهؤلاء يكون لهم أثر فى التغيير كالجماعات المنظمة سواء بسواء، بل بعض هؤلاء يؤثر أكثر؛ لأن الناس تشعر أنه لا يعمل لحساب الغير وإنما لحسابه الشخصى، وإرادته الحرة.

السؤال الخامس: هل للحركة الإسلامية جذور فكرية انطلقت فيها، أم نشأت بصورة حركية صرفة؟ وهل ولدت الحركة فكرًا؟

الدكتور محمد سليم العوا: للحركات الإسلامية جذور فكرية، فكلها انطلق من جذر فكرى واحد، وهو جذر إحياء الإسلام.

ولا توجد حركة منها أتت بصورة حركية صرفة؛ لأن الصورة الحركية الصرفة لا توجد، فكيف يكون هناك حركة من دون جذر فكرى؟ فالجذر الفكرى لجميع الحركات المعاصرة هو الإسلام، لكن الفهم الذى تتبناه كل حركة عن الإسلام مختلف عن الأخرى، فالحركة السلفية تتبنى فهمًا مخالفًا لحركة الإخوان المسلمين، وحركة التجديد الفقهى تتبنى فهمًا مخالفًا للحركتين،

حركة الإسلام المعاصر التى تعبر عنها المسلم المعاصر ترى أن الإسلام يتسع لكل الآراء، ويشمل كل الحلول فهو عباءة لكل من يقول لا إله إلا الله، ويتجه إلى قبلة واحدة، وأن اختلافات الرأى لا تفسد الود الإسلامى بل تنميه وتقويه، فهذه حركة تنظر إلى الإسلام نظرة مختلفة عن الآخرين.

إنما الجذر الفكرى واحد وهو الإسلام المتمثل فى القرآن الكريم والسنة النبوية، ثم فى الممارسات الفقهية إلى الوقت الذى نحن فيه الآن.

السؤال السادس: إلى أى مدى تفاعل الفكر والفقه الإسلامى بالحالة الراهنة للعالم وما يكتنفها من تغيرات؟

الدكتور محمد سليم العوا: تفاعل الفكر والفقه - للأسف - كان تفاعلا قليلا، وكنا نتمنى أن يكون هذا التفاعل أقوى، وأن يكون تأثير الفقه على الفكر أظهر، وإنما الحاصل أن تأثير الفقه على الفكر أقل، لأن كثيرا من المشتغلين بما نسميه الآن فكرا ليس لهم علاقة مباشرة بالفقه، وإذا كانت لهم علاقة مباشرة فبالنظرة الواحدة إليه أو بالمذهب الذى تعلموا عليه أو الشيخ الذى تتلمذوا عنده، وبالتالى نظرتهم الفقهية تظل ضيقة ومحصورة.

لو أن التفكير الفقهى كان منفتحًا والتعليم من الفقه الإسلامى كان بلا قيد مذهبى، بمعنى أن قارئ مذهب ما يستطيع أن يقرأ مذهبا آخر، وأن يتبنى بعض مواقفه فى تطوير النظر الفقهى بحيث ينشئ مدرسة اجتهادية، هذا هو الذى يؤثر على الفكر تأثيرا سليما، وهذا لم يحدث الآن، وإن كانت قامت دعوات عديدة إليه، وإنما له ممارسة من بعض الأفراد، ولا يزال تفاعلا ضعيفا، لا بد أن يزداد حتى تترشد الدعوة الإسلامية بالضوابط الفقهية؛ لأن الفقه هو الضابط الذى ينظم حياة الناس فإذا لم تستطع أن تضبط الحركة الفكرية بالحقائق الفقهية سيكون هناك -بلا شك- خلل بين الفكر والفقه.

السؤال السابع: إلى أى مدى تأثر الفكر الإسلامى المعاصر بالتيارات الفكرية العالمية؟

الدكتور محمد سليم العوا: الفكر الإسلامى - فى الحقيقة - ضعيف التأثر بالتيارات الفكرية العالمية؛ لأن المسلمين لديهم قاعدة أن الإسلام يغنيهم عما سواهم، وأنه يكفيهم الرجوع إلى مرجعيتهم ليقدموا إلى أممهم أو شعوبهم

زادًا مناسبًا، فتأثير التيارات العالمية المعاصرة قليل، سواء من التيار الفكرى الرأسمالى أو التيار الفكرى اليسارى الذى ساد فى الاتحاد السوفييتى والدول التابعة له.

أما التيار الفكرى العولمى المنتشر الآن، والدعاوى الخاصة بنهاية التاريخ، ونهاية العالم والصدام بين الحضارات، كل هذه الأشياء لم تؤثر تأثيرًا عميقًا، أو مباشرًا فى الفكر الإسلامى لأن الفكر الإسلامى يستقى من منابعه هو، ويقدم حلوله هو، وينظر إلى هذه التيارات على أنها حلول مجتمعات أخرى لمشاكل أخرى، وإذا صدرت إلينا فتصدر لترسيخ الهيمنة الغربية علينا؛ ولذلك هو يرفضها، ولا يتأثر بها.

التأثر يمكن أن يكون سلبيًا من باب الرفض، وليس من باب التأثر الإيجابى.

السؤال الثامن: هل بدأت بعض الأفكار الإسلامية تطرح على الصعيد العالمى؟ وما أهم مجالات الحوار التى دخلت فيها مع الفكر الآخر؟

الدكتور محمد سليم العوا: نعم.. هناك أفكار إسلامية كثيرة تطرح على الصعيد العالمى، وأضرب لذلك مثالاً بالاجتماع الذى حدث لأول مرة فى التاريخ بين رئيس وزراء بريطانيا، وبين الجمعيات الإسلامية الرسمية المسجلة فى بريطانيا، وهو لقاء كانت له آثار إيجابية على موقف المسلمين فى بريطانيا ووضعهم فيها، وهو اللقاء الذى حضره مسئولون من الحكومة، ومسئولون من حزب المحافظين.

هذا اللقاء كان أولاً- من حيث التاريخ سابقة؛ إذ أنه لم يحدث قبل ذلك، ثانيًا - كان لقاءً حرًا لطرح آراء ومشكلات الواقع الأوروبى المعاصر من منظور الفكر الإسلامى على رئيس دولة من كبريات الدولة الأوروبية، ووعد بأنواع من التعاون، وبدأت بالفعل أنواع من العلاقات تنمو بين التجمع الإسلامى البريطانى. وبين السلطة والحكومة البريطانية.

الأمر نفسه يحدث فى «بليماكو» فى السويد؛ إذ أخذت الحكومات هناك قرارًا بالتعاون مع التجمعات الإسلامية باعتبارها تجمعات معترف بها دينيًا، ولها حقوق الأقليات الدينية.

وهذا تطور خطير جدًا؛ لأن كل ما كان يعانيه المسلمون يتمثل فى عدم الاعتراف بهم، أو بوجودهم فليس لهم حق إجازات فى الأعياد، وليس لهم حق

وقت الصلاة ليوم الجمعة، وليس لهم الحق فى رؤية هلال رمضان، الخ.

هذا كله بدأ ينمو بالاعتراف بالدين الإسلامى بوصفه دينًا قائمًا، وأعتقد أن فرنسا فى طريقها إلى إصدار قرار من هذا النوع؛ لأن التحرك الحكومى الفرنسى نحو الإسلاميين قريب من هذا جدًّا.

فالأفكار الإسلامية طرحت على الفكر العالمي المعاصر من طريقين: طريق التفاعل الثقافى من خلال المنظمات الدولية، وطريق الوجود الإسلامى الفعلى فى الغرب الذى جعل قضايا الإسلام موجودة ولا بد من التعامل معها.

السؤال التاسع: نلاحظ تشابها شديدا فى المشكلات والأطروحات المعروضة على الفكر الإسلامى فى بداية القرن مع تلك المعروضة فى نهايته، ما مدى صدق هذه الملاحظة وما أسبابها؟

الدكتور محمد سليم العوا: هذه ملاحظة صادقة جدًّا، وسببها أننا نعيش حالة من الجمود، فالعالم من حولنا تقدم وتطور ونما، وتغير تكنولوجيًّا وتغير ثقافيا، ونحن لا زلنا فى حالة جمود، والاستعمار رحل واستبدل به حكومات ديكتاتورية طاغية، القوى المسيطرة الأجنبية استبدل بها قوى مسيطرة محلية، الحرية العلمية والأكاديمية ضئيلة جدا، ومحدودة للغاية، وإذا حاول الطالب أن يخرج عن منهج أستاذه فلا يمكن أن يتحرك، وإذا الكلية حاولت أن تخرج على منهج الجامعة فعاقبتها وخيمة، وإذا الجامعة حاولت أن تخرج عن منهج الحكومة والدولة فهى غير مطيعة.

فنحن فى حالة من القهر العام، هذا القهر العام الذى ينال النساء والرجال والأطفال والشباب والمؤسسات والأفراد يؤدى إلى حالة من الجمود، ونحن الآن كما كنا فى أول القرن، ونناقش المشكلات نفسها التى كنا نناقشها فى أول القرن: التبعية والهيمنة ودور الرأسمالية الغربية، وسيطرة رأس المال الأجنبى علينا، وازدياد ثروات الرأسماليين المحليين زيادة جنونية، وكذلك ازدياد فقر الفقراء بدرجة جنونية، هذا كله نعانى منه، وليس له مخرج أو حل إلا بأن تسود الحرية، وأن تمارس الديمقراطية كما سادت الحرية فى بلاد أخرى ومورست الديمقراطية، ونتكلم عن الحرية والديمقراطية باعتبارهما آليتان

وسيلتان ، لا باعتبارهما فكرتان فلسفيتان.. فهذا أمر آخر.

السؤال العاشر: ما أهم التحديات التي تواجه الفكر الإسلامى فى مطلع القرن الحادى والعشرين؟

الدكتور محمد سليم العوا: أهم تحدى يواجه الفكر الإسلامى فى مطلع القرن الحادى والعشرين كيف نتعامل مع فكرتى الديمقراطية والحرية، وكيف نحولهما من فكرتين مرفوضتين واقع معاش، والحقيقة أنهما مرفوضتان لدى الغالبية الساحقة من الإسلاميين؛ لأنهم يرون أنهما متعارضتان مع الإسلام، فكيف يقوم الفكر الإسلامى بعرض هاتين الفكرتين عرضا يؤدى بجمهور المسلمين إلى قبولهما والدفاع عنهما، وجمهور المسلمين هو أشد الجماهير معاناة لغياب الديمقراطية والحرية.

فإذا لم نستطع أن نسوّق لجمهور المسلمين هاتين الفكرتين، وأن نقنعهم بأن يطالبوا الحكام بهما، وأن يسعوا من خلال الطرق السليمة المتاحة إلى تحقيقهما فسنظل نحن كما نحن...

هذا هو التحدى الأكبر - من وجهة نظرى - وهو عندى أكبر من تحدى تطبيق الشريعة الإسلامية، وأكثر عندى من تحدى تطوير الفقه أو تجديد الفقه، وأكبر عندى من تحدى تجديد مناهج الدراسة، التحدى المتعلق بالوضع السياسى الذى تنعدم فيه الديمقراطية والحرية أكبر تحد ينبغى أن نواجهه، وله الأولوية على التحديات المتعلقة بالشريعة نفسها وبالفقه ذاته وبالتعليم الإسلامى كله.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

دراسات في الاقتصاد الإسلامي (٣٥)

تغير القيمة الشرائية للنقود الورقية

هايل عبدالحفيظ يوسف داود

ندوات

ندوة
الاجتهاد والمعاصرة (*)
بمناسبة
مرور خمسة وعشرون عامًا على
صدور مجلة «المسلم المعاصر»

الجلسة الأولى :

ادارة الجلسة : أ .د. علي جمعة .

المشاركون : أ.د. جمال الدين عطية - أ.د. محمد كمال امام - أ.د. سيف الدين عبد الفتاح - أ.د. أحمد كمال أبو المجد .

الدكتور علي جمعة : يسرنا أن نجتمع في هذا اللقاء المبارك للاحتفال بمرور خمسة وعشرين عامًا على تأسيس مجلة المسلم المعاصر ، التى حاولت أن تثير الفكر الإسلامي وأن تدرك الواقع على ما هو عليه وأن تدعو الناس إلى حياة كريمة وفكر مستقيم.

كان ينبغي في هذه الجلسة الأولي أن نبدأ بقصة مجلة المسلم المعاصر نسمعها من منشئها ومؤسسها الأستاذ الدكتور/ جمال الدين عطية ، إلا أن بعض الارتباطات الضرورية الطارئة تجعلنا نستمع أولاً للأستاذ الدكتور أحمد كمال أبو المجد حول الاجتهاد ومعانيه .

الدكتور أحمد كمال أبو المجد : الإخوة والأخوات الفضليات ، أنا المسؤول عن هذا الإرتباك، إذ عندما جاءتني الدعوة للمشاركة في الاحتفال كان لدي ارتباطات هامة ، وبدا لي أنني سأضطر للاعتذار عن الحفل لكن

(*) عقدت هذه الندوة بتاريخ ١ / ١٢ / ١٩٩٩م بدعوة كريمة من مركز الدراسات المعرفية في اطار موسمها الثقافي احتفالا منها مع اسرة مجلة المسلم المعاصر بمرور ٢٥ سنة علي صدور العدد الافتتاحي للمجلة .
وقد تم رفع كلمة أ.د جمال الدين عطية حول قصة المجلة و أ.د. محمد كمال امام حول نقده الذاتي للمجلة من وقائع الندوة المنشورة في هذا العدد نظرا لسابق نشرهما في العدد ٩٣/ ٩٤ الصادر احتفالا بهذه المناسبة .

الدكتور جمال الدين عطية بما عرف عنه من دأب وإصرار أعفاني من الحضور في موعدي وأمهلني الفرصة للحضور مبكرًا والاستئذان مبكرًا للحاق بموعدي.

في الحقيقة عندما ظهرت مجلة المسلم المعاصر في عام ١٩٧٤م كانت تستوعب تحدى العصر وتنطوى على أداة فكرية أساسية على النحو العميق الذي تمثل في المجلة خصوصًا في أعدادها الأولى، كما كان فيها بدء الهمس إلى القضايا الكبرى ، والجيل الجديد لا يمكن أن يتصور حجم الضغوط في مجتمعاتنا العربية التى لاتريد الميل عما هو سائد وشائع قيد أنملة ، ولعل هذا هو سر التأخر الشديد في الحركة، أن الإنسان يظل ٢٠ سنة يقاوم الترددات ويقاوم نفسه لأن التوافق قاس وجزاء الخروج من المعركة قاس أيضًا .

المجلة حملت اسم المسلم المعاصر وكان هذا إختيارًا موفقًا لأن الحديث عن إسلام معاصر وإسلام غير معاصر كلام فيه نظر من الناحيتين الفقهية والعملية الموضوعية ، وكذلك طرح لثنائية الحداثة والمعاصرة وهي إحدى ثنائيات العصر ، إنما المسلم المعاصر حقيقة تحيط به عوامل دفع وجذب وقضايا وتحديات ، والمشكلة التى تحتاج إلى تعامل هي المسلم المعاصر أي مجموع المسلمين المعاصرين ، ومن الأمور التى ظهرت مبكرًا في مجلة المسلم المعاصر هي تلك التى نحتاج إليها في أيامنا هذه .

المجلة بادرت بطرح قضية التراث ، ما هو وهل نستسلم لكل ما جاءنا في كتب الأقدمين ، هل نطرحه كله جانبًا؟ وإذا اتفقنا على الانتقاء . فما معيار الأخذ والطرح ؟ في هذه القضية أذكر أن المجلة تكلمت عن ضبط وتوثيق التراث ، ثم تكلمت عن فرز التراث ثم تكلمت عن تجاوز التراث، وهذه منظومة ثلاثية أظنها لاتزال صحيحة في أجزائها كلها حتى ما يتعلق بضبط وتوثيق التراث، فالمخطوطات الإسلامية الموثقة - تعرفون في هذا الأمر أكثر مني- نسبتها ضئيلة وأن المتداول الذي يؤثر في الفكر المعاصر قلة، أما فرز التراث فهذا هو التحدى الكبير فبأي معيار سيكون هذا الفرز ، وما هي حدود هذا الأمر وهو ليس بالسهولة التى نقدرها ، التجاوز هو الخطوة العملية وهو في رأيي الفتحة في الجدار المسدود التى يمكن إحداثها من خلال هذا التجاوز .

أيضًا القضية التى شغلت المجلة كانت قضية الاجتهاد وأبحاث كثيرة في الأعداد الأولى وما بعدها تساءلت ما إذا كان الاجتهاد في الفروع فقط أم أنه يشمل الأصول، وماهي القضايا الأصولية التى طرحت موضوع السنة طرحًا جيدًا ، السنة التشريعية وغير التشريعية وغيرها والنص الذي يراد له أن يعمل وذلك الذى يراد له أن يكون أمرًا مرحليًا، وهذه القضايا الكبرى ظهرت في المجلة ، كما ظهر فيها أيضًا تصدى لمشكلة الحدود ، وهذه قضية نمت تدريجيًا باعتبار أنه لافقه بغير اجتهاد ولا اجتهاد بغير حرية الفقه ، ولا حرية للفقه إلا إذا تأسست حرية الفكر كأصل عام ، وكذلك قضية طبيعة الدولة وأظن أن الكلام حول طبيعة الدولة كان في هاجس منشئ المجلة والمجموعة التى ساندته ، منذ أن كانت تتداول في مصر أفكار عن نظرية الإسلام السياسية وكان الفكر الذي يحمله مؤسسو هذه المجلة أن كل فرد يؤخذ من كلامه ويرد، وأذكر أنه بشأن مسألة صغيرة في نظرية الإسلام السياسية عندما تحدث المودودي عن عدم جواز الترشيح والانتخابات أعلنت المجلة أنه لابد من التعامل مع هذه المقولات بحذر شديد . إذن قضية الحريات كانت موجودة وقضية الدولة كانت موجودة والموقف العام من التراث كان ظاهرًا ، وقضية الاجتهاد بأبعادها الحقيقية كانت موجودة ، وهذا فضل كبير للمجلة.

إن إسهامي هذا الصباح محدود لأنه يدور حول - بل وينطلق من - الإحساس بأحد الهموم الكبرى للمسلم المعاصر لأن قضية الحداثة والمعاصرة قضية مزمنة لكن أحيانًا حجم المشكلة يغير من طبيعتها ومن أثرها. المسلمون الآن يواجهون عالمًا مختلفًا اختلافًا كبيرًا ، صحيح أن المقاصد العامة للوجود الإنساني حسب الاعتقاد الإسلامي والإيماني لاتتغير لكن الإطار المجتمعي والظروف التى تتم فيها هذه التجارب الإنسانية صار على درجة من التعقيد لاتصلح لها أبدًا مقولات الجالسين على الكراسي يطلقون الشعارات في أي قضية اجتماعية ، ما قاله الأقدمون في القضايا الاجتماعية يحتاج إلى مراجعة، فعندما نطرح قضية اختلاط الرجال بالنساء سوف يجيبك أحد الفقهاء وهو جالس مستريح ليقول أن القرآن حلها بآية

﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾، نعم أنا أعرف ذلك وأومن به ولكن كيف أجعل المسلم يغض البصر في إطار مجتمعات العصر وما تعيشه من تحلل وتفسخ ،وهكذا فكل قضية مهما بدت بسيطة لايحلها اللفظ ، فالصيغة مدخل وهذا أساس فيما سوف أقوله .

أنا إسهامي سيكون بعنوان : ملاحظات حول منهج تكيف المسلمين المعاصرين مع هذه التيارات والطوفانات من المستجدات التى أثرت أولاً بشكل حتمي على أمور ثم فتحت باب الجدل واسعًا ، من المؤكد مثلاً أن من التغيرات الحتمية أنك الآن تستقبل - أردت أم لم ترد - كل الإرسال الثقافي القادم من مشارق الدنيا ومغاربها ولكنك لاتستطيع أن تمنعه لأنه إذا كان يمكنك أن تقرر قديمًا ألا تشترى جهاز تليفزيون فإذا به يقتحمك في المقهي والعمل والسيارة وساعة اليد ، فكيف ستربي الناس وتقول لهم أغلقوا التليفزيون ، والدش الآن موجود في أحجام معينة وهو في المستقبل سيتطور ليصبح في حجم الكف أو أقل ، وهذه كلها تطورات ليست بعيدة ففي خلال العشر سنوات القادمة أكثر هذا الذي تكلمنا عنه سيصير واقعا في بيوتنا . إذن نحتاج إلى ملاحظات لاحداث التكيف مع هذا الواقع ثم نحتاج أيضًا إلى محاولة للاجتهاد حول الأولويات .. ، فمن أكثر ما يتعرض له المصلح أو المغير احتمال أن يضل بين الأولويات عندما تتكاثر عليه، فينفق ٩٠ ٪ من طاقته في أمور ثانوية جدًا وقضايا أخرى قد تكون أهم لاتشغله، وهنا سوف أحكي لكم حادثة وقعت لي عام ١٩٥٤م حين كنت مسافرًا للبعثة ، وكان السفر أيامها بالبواخر ، وركبت الباخرة ، وركب معي رجل يبدو من أهل الصلاح الشديد وكان في ذلك الوقت قد حدثت حادثة عنف لايمكن أن تقبل في عقل أودين وهي حادثة قتل شخص مسلم وهذا أمر مستنكر دينًا وشرعًا لأنه :

ليس كل كلام جاء معتبرًا
إلا كلام له حظ من النظر

ومن ثم فإن هناك فرق كبير بين المجادلة والمماحكة ، فكنت أقضي وقتي في هذه الرحلة علي الباخرة ما بين القراءة والإطلاع ولعب الطاولة (النرد) وجاء هذا الصديق متجهمًا عابسًا لأني ألعب النرد فقلت له لا بأس أن ألعب

النرد ولكنه جاء يفتح معي قصة الحادثة وقلت له : «إن قتل النفس التى حرم ا الله قتلها إلا بالحق إثم وذنب كبير» ؛لكنه استنكر ذلك بدعوى خروج المقتول على قاعدة تنظيم الناس ومن ثم فهو مستحق للقتل وقلت له :هذا فراق بيني وبينك ولا شأن لي بك دينًا ودنيا وسوف أنفق وقتي مع هؤلاء ألعب معهم الطاولة فذاك أحب إلى من الجدال معك لأني أظن أن لعب الطاولة خير وأبقى من جدال عقيم معك ، ولا أستطيع أن أحمل نفسي وطاقتي وديني وعقلي ما لا أطيق .

ومثل ذلك الكلام الذي يأتينا مع الرياح التى تهب من الخليج حول تقصير الثياب في حين يهجرون أو ينسون المهمات الكبرى مثل العدل والشورى والتنمية والعلم والتقدم وكل ما تقوم به حياة الإنسان ، هل أترك ذلك كله وأنفعل ويحمر وجهي وأتعارك لأجل تقصير الثياب ، إذن ترك الأولويات له أضرار هائلة والعناية به أمر بالغ الأهمية .

في الاجتهاد سأورد أفكارًا متفرقة لا يجمعها جامع لكن أظن أنها تحتاج إلى تعامل علمي وحوار حقيقي ، الاجتهاد ينبغي أن يعلو على اعتبارات الخوف من التجديد لأن من أسهل وسائل وآليات إسكات الآخر أن تخوفه بالحد المطلق المخيف ، فإذا كان يتحدث كلامًا هادئًا عن التجديد في أصول الفقه دق الناقوس الأحمر وقيل أن هذا انفلات وضياع للإسلام والمسلمين، وضرب لك أمثلة بالحد الأقصى من الانفلات ، من قال أن الاجتهاد يعني الانفلات ؟! الذي يتكلم عن الاجتهاد في الأصول يخشى الله ويرجو رضاه ومغفرته ، ويرجو أن ينجو من النار وأن يدخل الجنة ، وهموم المسلمين هي همومه وينشغل لمصلحة يشهد لها دليل ، يمكن للاجتهاد أن يمتد إلى بعض أجزاء علم أصول الفقه، وهو علم صنعه رجال أمثالنا وليس له حقيقة وجودية لكنه إضافة عقلية تركيبية لكي يستأنس بها في استخراج الأحكام الشرعية من أدلتها الجزئية ، أنا أقول هذا أفضل وثاني يفضل غيره وثالث يختار غيرهما ، إذن هذا علم الاجتهاد فيه وارد ، ولو قال قائل هذا ترتفع أصوات القاعة محذرة من الانفلات ، من ناحية ثانية لوقال آخر إن الإنسان فيه فوارق وهذه الفوارق كذا وكذا وأن الشريعة فيها أمور قطعية الورود قطعية الدلالة لها

أولوية كبيرة قالوا له اضبط . جمدت الشريعة مرة أخرى فيظل هذا يحذرنا من يمين وذاك يحذرنا من شمال فلا نحن نحافظ ولا نحن نجدد وإنما نقف كالذي يطير في الهواء لايعرف الوجهة وتكون حركته بطيئة جدًا لا تسعف ، فأنا أقول وأرجو أن الاجتهاد يعلو على اعتبارات الخوف ، فالخوف لايصنع نهضة أو تجديدًا ، الخوف صنع تأخرًا وصنع جمودًا ، وليس بالتشديد تحل المشاكل ، وهناك أحد أساتذتنا سئل عن ماء البحر فحرمه ، وقال : «كان الصحابة يغلقون سبعين بابًا مخافة أن يقعوا في باب حرام» وينسى أن هذا ورع شخصى وليس نصًا فقهيًا يمكن أن يعتمد عليه في تقرير حال الأمة كلها ، وفرق شاسع بين ورع شخصي وتشريع للأمة ، صلى كما شئت ، ولكن لاتحول عبادتك إلى تشريع وإلا كان هذا بدعة.

الأمر الثاني هوالمبالغة والتوسع في باب الذرائع ، ولو سددنا جميع الذرائع لأغلقنا جميع الطرق ، فلو عندك حادثة مرور معينة فأنت تغلق الطريق المؤدية إليه ؛ لكنك لا تقوم بإغلاق كل الطرق، كلما همّ شخص ببدعة حسنة أسقطوها سدًا للذرائع ، إذن كيف يتغير الحال وقد أمروا أن يغيروا من أمر أنفسهم اولاً.

الأمر الذي يحتاج إلى وقفة وضبط: مبدأ الاستصحاب ، ولو أردنا الحديث عنه لقلنا أن الأصل في المطعومات والمشروبات الحل ، والأصل في الأفعال الجواز والأصل في التصرفات الصحة حتى يرد دليل حرمة للمأكول أو للمشروب ودليل منع في الأفعال ، إذا اتفقنا على ذلك بدت لنا المساحة الحقيقية لحرية حركة المسلم وبدت القيود إستثناءًا يراد به حماية المسلم من المنطقة التى يبدو الاهتداء فيها إلى الصواب محل نظر كبير من وجهة نظر السنة .

قضية أخرى نعرض لها أحيانًا وهي فكرة الوافد الغربي وموقع نظرية المؤامرة، والمسألة ليست قضية مذهب ، أنا عندى معلومات مثلاً أن الغرب يريد حركة معينة أو فكرة معينة وهذه ليست نظرية تآمرية، ففكرة أن كل وافد الأصل فيه الرفض فهذه فكرة غير منضبطة وهي تأتي من أن المدخل لهذا كله قضيتين :

أولاهما : أن يعيد المسلمون النظر في أنفسهم ودينهم ، الإسلام في جوهره

خطاب ولو أنهم فعلوا ما يوعظون به لكان خيراً لهم وأشد تثبيتا ، فهذا بلاغ وبيان للناس وذكر إنما أنت مذكر ، ولكن اين التواضع الإسلامي ؟ الله لم يبعث المسلم عملاقًا جبارًا يُكره الناس على ما دون الحق ، هذا مذهب فرعوني لاإسلامي ؛ إنما الرسول صلى الله عليه وسلم كان يأتي بالحق الخالص والخير المصفى ويقدمه للناس بتواضع ، ولا ينكر ما كانوا عليه في الجاهلية إلا بقدر ما كان فيه من شر ، ويقول أنه «شهد حلفًا في الجاهلية لو دعى إليه في الإسلام لأجاب ،وما أحب أن لي معه حمر النعم» ، فالحق والعدل ليست لهما حدود زمنية ومكانية فليس للحق والخير موطن وليس للحق والخير مكان، وهاتان حقيقتان في الزمان والمكان ، والزمان والمكان نسبيان لأنه ما دام الإسلام خطاب إذن لايُكره عليه أحد ومن هنا مجادلة أهل الكتاب بالتي هي أحسن «وقولوا للناس حسنا» «وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم» لماذا كل هذا ؟ لأن الإسلام خطاب أنت تريد نشره وتعميمه ، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين ؟! لايحدث ولو أكرهتهم ذهب فضلك و لم يكن له فضل لأنه لا فضل لمكره .

القضية الثانية : أن المسلمين ليسوا إستثناءًا من سنن الله لا في كلها ولا في بعضها فهم أناس من خلق الله ، وتأثرهم بالقوانين الاجتماعية والسنن الكونية مثل باقي الناس ، والفرق بين الناس وسائر المخلوقات أن سائر المخلوقات إذا أمرت لسنّة أطاعت ، كثير من الناس يطيعون ، لكن الانسان يستطيع أن يقول نعم أو لا ولذلك **﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ ﴿وَلاَ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ﴾** إلى هذا تشير قصة الخلق في القرآن الكريم أن الله تبارك وتعالى خلق مخلوقًا هو وذريته يستطيعون أن يفكروا ولهم إرادة تقول نعم وتقول لا أحيانًا خيرًا كان أو شرًا ، ثم تجزى كل نفس بما تسعى ، فالذي قال نعم يحاسب على نعم والذي قال لا يحاسب على لا، لكن يظل له هذا الخيار فإذا كان المسلمون كذلك ، إذن التعامل معهم لا يكون تعاملاً قسريًا والتعامل مع العالم لايكون تعاملاً قسريًا وهذه نقطة مهمة جدًا ، المسلمون لهم ارتفاع وانخفاض ليس بقضاء وقدر فقط وإنما أيضًا بسنن كونية كما ينتعش فيهم ظواهر معينة كالاستبداد وقلة الاحتفاء بالعلم وعدم

الوعي بالسنن الكونية وتغليب الكلمة على الفعل ، (إذن كيف يتقدموا ؟!) . أطلق الله الناس جميعًا مؤمنين وكافرين على سننه ، من تعامل معها أصاب ومن تجاهلها أخطأ وضل ، فتصور المسلمين أنهم أمة معفاة من السنن الكونية وأن لهم باباً خاصًا يدخلون منه التاريخ ويخرجون منه ، غير منطقي ومناقض لتصوير الإنسان في القرآن ومناقض لشهادة التاريخ بدليل أن المسلمين انتصروا في أحوال وانهزموا في أحوال أخرى ،وتستطيع أن تجد علة الانتصار فيما انتصروا وعلة الهزيمة فيما هزموا فيه. إذن من المداخل الرئيسية للتصحيح الكلي الشامل للنظرة السائدة للمسلمين للذين أن يعلموا أن دينهم في جوهره خطاب اتحدوا دينيًا وتاريخيًا بعنصريه الكتاب والسنة، لكن ليسوا أمة مختلفة كما يتصورون لكنهم يختلفون بما يقيمونه من المختلفات . إنما هم أساسًا بنسبة ١٠٠٪ خلق من خلق الله وأمة من الأمم ، كانت خير أمة بما أوتيت من محبة في الله ، وأمر المعروف ونهي عن المنكر إلخ ، وكانوا رحمة مهداة لأنهم بما يحملونه يحمون البشرية من مزالقها ومما نسميه «بالحضارة الشيئية» حيث يعلو الشئ علىالإنسان وحيث يعلو الأخذ على العطاء وحيث يعلو العنف علي الرفق، هل تعرفون أن كلمة الرحمة لم تعد مستعملة أبدًا مع أن الرحمة أوسع من العدل ؟ وعندما نقرأ أشعار الصوفية نجد فيها معنى الرحمة ، ومن الدلالات على سمو قيمة الرحمة فى نظام القيم الإسلامي تكرارها على رأس كل سور القرآن الكريم «بسم ا لله الرحمن الرحيم» كما أن من أكثر الأسماء انتشارًا في مصر عبدالرحمن وعبدالرحيم وعبدالسلام ، فإذا ذهبت إلى ما بين النهرين وجدت اسم عبدالجبار وهو منتشر هناك ، ناهيك عن صدام وقذاف الدم ، وهذه مداخل .

وفي عملية الاجتهاد ثمة منافذ معطلة (مكررة) في أن باب الاجتهاد لم يقفل، فالذين يقولون ذلك يدللون عليه بأدلة عقلية ونقلية، إذا رأوا مجتهدًا شكوا فيه وحذروه وأوشكوا أن يمنعوه من الدخول من الباب سدًا للذرائع ، فهل من المعقول أن يكون غلق باب الاجتهاد سدًا للذرائع ؟ أي ذرائع إذن هل يكون الاجتهاد إلا لخير ؟! هذه الأمة ربيت على غير فضيلة ، ربيت على ان الانقياد والتسليم والتقليد هي الفضائل وأن

الخروج قيد أنملة على التوافق هو جريمة مع أن الجريمة هي التوافق ا لنمطي ، فمجتمع النبي (صلى الله عليه وسلم) الذي نزل فيه وحي واحد على نبي واحد عايشوه جميعًا كان سمت الناس فيه مختلفًا ، و لم يُطلب من أبو بكر أن يكون مثل عمر أو عمر أن يكون مثل أبي بكر ، ولو كانوا كلهم نغمة واحدة لكان مجتمعًا قليل الفائدة قليل الطعم فهذا الاختلاف هو ملح الطعام الذي يعطي سمة التنوع والتلون للحضارة .

والحضارة ليست أحكامًا تكليفية في العبادات ، لكن الحضارة عطاء للإنسانية بما فيها من آداب وعلوم، والدنيا لا تستمع إلى المنعزل المنكسر الحزين .

ونأتي لموضوع المصلحة ، وقد قرأت ثلاث رسائل دكتوراه في المصلحة تكاد كلها تفتح باب المصلحة في الصفحة الأولى وتغلقه في الصفحة الثانية، وماذا استفدنا من تقريب الدال بالمدلول ؟ إنه ألغاها تمامًا و لم تعد مصدرًا لا أصليًا ولا فرعيًا ، العرف ما دوره ؟ هناك رسائل كثيرة في الفقه الحنفي عن بناء الأحكام على العرف وثقافة أهل البلد ، وهناك رسائل متبادلة بين الإمام مالك وعمل أهل المدينة ، فلتوظف هذه الآليات الموجودة في الفقه الإسلامي في التشريع الإسلامي . إذا دخل الثابت علي المتغير تغير الثابت و لم يثبت المتغير . تغير بمقدار وبحدود . إذن عندما آتي اليوم بحكم شرعي وأنزله على واقع متغير فالحساب لابد أن يكون مختلفًا وهذا الاختلاف ليس انفلاتًا لكنه أمر مقصود لأن له حكمته . وهذه الشريعة لن تكون رحمة إذا سددنا على الناس طرقًا كثيرة من طرق الحق والخير، وطرق ا لحق والخير تأتي من دخول الثابت على المتغير فتكون النتيجة النهائية للدواء أو للغذاء مختلفة الطعم باختلاف الأزمنة والأمكنة، والخائف من هذا عليه مراجعة نفسه ، ويمكن أن يضرب مثال بسيط كفقه الإمام الشافعي في مصر والعراق ، إنه تطبيق لهذه القاعدة والرجل لم يغير أصول مذهبه إنما عندما أدخلها على واقع معين ثم أدخلها على واقع أخر كان طبيعي أن المحصلة النهائية تختلف وبالتالي موضوع الاستصلاح مهم جدًا.

يأتي أيضًا موضوع تنظيم الاجتهاد الجماعي فنحن نرى البلبلة الحادثة بسبب تعدد جهات الفتوى : فتوى من المفتي وفتوى من شيخ الازهر وفتوى من

علماء العربية السعودية ، فقه علماء مصر يشبه الاجماع في موضوع المرأة وفي الكويت يغلقونها بالضبة والمفتاح .

أنتقل الآن إلى قضية الأولويات ، علاقة المسلم بالحياة عمومًا وبالمجتمع كله تحتاج إلى وقفة ، إذ في وقت من الأوقات شاع مفهوم التقوى الانعزالية ، إذ فسد الناس وفسد الزمان وكل ما تراه العين الأصل فيه أنه فاسد فلا بد أن تنعزل لتقيم الحق في نفسك ثم يحلها الله ، وإذا طلعت على الناس تخرج عليهم خروج أهل الكهف، لم تعايش حياتهم اليومية وتتكلم لغة غير لغتهم وتقاسيم وجهك غير تقاسيم وجوههم، ترسل على موجة مغايرة وهم يستقبلون على موجة اخرى ، تطرب لمذاق وهم يتذوقون مذاقًا آخر ، وتقطع الصلة وتصفي دورك تصفية نهائية . ومن هنا يجب تفهُم علاقة المسلم بالحياة ، بل بالاستمتاع بالحياة ، ترون حضراتكم إن التورع في الاسلام لا نستطيع أن نتكلم فيه، لكن أيضًا المسلم الذي يعيش ٢٤ ساعة يوميًا في حالة شعور بالإثم ، أين تذهب طاقته ؟ لا يبقى له شئ من الطاقة ، إن الحضارة لا يبنيها الحزانى ، يبنيها أهل البهجة ، أهل الإقبال ، وهذا الاقبال ليس حسابًا صفريًا (إما ١٠٠٪ أو صفر ٪) أن تبتغي فيما أتاك الله الدار الآخرة وأعمالك في الدنيا بما فيها الاستمتاع فيها أجر ، وإن لم يكن فيها أجر فلا عقوبة عليها فأنت إذن فائز بشئ أو بآخر ، وأنا عندما أتكلم عن السمت تأتي قضية التأسي بالرسول عليه الصلاة والسلام ، فلم يكن الرسول متجهمًا ولا مبغضًا للحياة ، وكان يعجبه الثوب الحسن والنعل الحسن ، ومهتمًا بالنظافة يعيشها أنيقًا في غير سرف ولا ترف ، والسرف إنفاق لا أساس له من الصحة والترف حالة نفسية لا يستغني بها الانسان بالقليل ولا يملأ عينه إلا التراب وكلاهما خطيئتان اجتماعيتان ، أما تصحيح العلاقة بالحياة لتصير علاقة صحية ومحبة واستخدام للسنن والطاقات التي تتكون والخروج على الناس وأنت ترسم ابتسامة عريضة واسعة ، واشعار للخلق أجمعين بالمحبة وليس بالغيرة .

وهذا يصلح على الفرد والجماعة (جماعة المسلمين كلها) ، إذا أرادت جماعة المسلمين كلها أن يكون لها دور في فهمها للعالم لا أستطيع أن أجلس ٢٣ ساعة يوميًا أكرر فيه : «أنتم غيري

وأنا غيركم» إذن تخير طريقك واتركنا؛ ولكن لوقلنا له إننا مثلك بيد أننا لو فعلنا كذا لكان خيرًا لنا . وهذه مشكلة، أذكر أنه ذات مرة حدث في المجال السياسي أن جرى بيني وبين رئيس وزراء سابق حديث ، رغب مني في شيئ فقلت له أنت خلقت لي ولأمثالي مشكلة كبيرة جدًا ، فأنا راضٍ عن ٨٥٪ مما تفعل وقد يكون لي رأي في عدم الرضا في الـ ١٥٪ الباقية ومع ذلك أنت مصمم أن يكونوا ١٠٠٪ ، وفي الوقت ذاته فإن المعارضة لن تقبلني بالـ ١٥٪ ، إذا كان هناك تجاوب مع ٦٠ أو ٥٥٪ أو ٤٠٪ فإن عليك التزام اجتماعي وسياسي وفقهي وديني ، ولا نريد أن نردد كلام الصوفية فنقول أنهم يحتاجون إليك أكثر وهم في حالة ضلال أكثر مما سيحتاجون إليك وهم في حالة طاعة . النفس الزكية تفعل هذا ، والشعور بالمعية مدخل لأن تكون أنت سوى النفس والفعل ، فالعزلة لها أفات خطيرة جدًا، وهي أيضًا مدخل للمسلمين كأمة أن يكون لهم مكان ولكن إذا عزلوا أنفسهم فإن قوى أخرى سوف تزيدهم عزلة بشكل واضح ، وأنا أتكلم هنا في جزء سياسي ودولي فكما ترون فإن الدعاية الصهيونية تركز وتروج لمفهوم الميراث اليهودي المسيحي وبالتالي فإن هناك اتجاهًا قويًا لعزل المسلمين والعرب ، بينما لو حرصنا علي هذه المعية وزاحمنا الناس في جميع المجالات فسنفرض احترام وجهة نظرنا . تتكلم جماعات كثيرة في العالم الآن عن الديمقراطية وحقوق الإنسان وسيادة القانون ، وتتكاثر المنظمات غير الحكومية بالعشرات والمئات وتجد أن أكثر المتحدثين فيها هم اليهود وأقل المشاركين مساهمة هم المسلمون ، نحن جئنا لكي ننظم البلاد فكانت النتيجة أن المسلمين يرسخون استعبادهم وتهميشهم بأيديهم ، والأمر الذي نقوله هنا مرتبط بعنصر الزمن فليس صحيحًا أن كل ما فات يتدارك فهناك أشياء إذا فاتتك لا يمكنك تداركها .

فالآخر تزيد قدرته وقوته في حين أنك تزداد انعزالاً ، وبالتالي فالأمر يحتاج إلى مناقشة علمية ، وتحتاج إلى الترويج لهذا الموقف ترويجًا تستخدم فيه جميع الوسائل . إذن موضوع الوعي في علاقة المسلم بالحياة ثم في علاقته بالحكم مدخل ضروري والحاجة إليه ماسة .

الأمر الآخر (من جملة الأمور الفرعية

التي أشرت إليها فيما كتبت) ان في مصر والعالم العربي منذ سنين طويلة خلافاً بين أصحاب التوجه الإسلامي والعلماني ، وفي السنوات الأخيرة تحول الخلاف إلى ما يشبه الحرب الأهلية ، وهذه الحرب الأهلية بين المثقفين ليست لها ضوابط أخلاقية كالتي وضعتها اتفاقية فيينا أو جنيف كقانون للحرب فيستباح فيها كل شئ خصوصًا من غير الإسلاميين ، وهذا يعقد الأمر ويزيد الجفوة ويحول دون النظر إلى مشتركات قد تكون موجودة بين التيارين يمكن البناء عليها .

كذلك من القضايا التي قد تكون هامة فض الاشتباك في معظم الأقطار الإسلامية بين الحركات الإسلامية على اختلافها وبين الحكومات ، ولا أريد أن أطيل الحديث في أضرار الاشتباك وإنما سأضرب مثالاً بسيطًا ، في أي بلد توجد تيارات إسلامية كما في الفكر الإنساني كله تعدد في الدرجات والألوان والأعمال والتباينات ، فتجد ضمن تياراته الفكر الإسلامي الحرفي المتشدد جدًا في الحرفية ، ومتشدد على الناس في الأحكام الشرعية وقد يقبل القسر أو الإكراه ولا يقبل بحرية الآخرين أو بالتعددية ، فتجد فيها مخالفة لما يسمي بالمذهب الوسطي الاعتدالي الذي يفهم الإسلام في إطار مقاصده الكلية ويعرف الفرق بين الأخلاق الجزئية والبنية الأساسية الأخلاقية ، ومن هذه الأخلاق الصدق والأمانة ، احترام الكلمة ، الرحمة والرفق . هذه الأخلاق - ذات الوزن الثقيل - تأتي على هامشها أخلاق معينة من الوزن المتوسط وهي خادمة ، والحقيقة لابد أن نحافظ على الأخلاق الأساسية في خلافاتنا والذي يحدث عقب كل صدام أن هذه التيارات توضع في سلة واحدة ويلقي فوق رؤوس الجميع ظلال من الارتياب والتشكيك في أن الفكر الإسلامي بطبيعته - علم أصحابه أم لم يعلموا - هو فكر انقلابي خطير على أمن المجتمع، وهذا الإسلامي المعتدل الآن سيصبح بعد سنة ارهابيًا (حتى وإن لم يعرف)، ماذا تكون النتيجة؟ إن أكثر الناس اعتدالاً وإيمانًا بالرفق والسماحة واشتغالاً بهموم الآخرين ولا يخطر في باله أن يقتل نملة فضلاً عن أن يؤذي إنسانًا في عرضه أو ماله أو دمه يوضع أيضًا في نفس الخانة . وماذا تكون النتيجة ؟ ولو إن ١٠ من الفضلاء الجالسين هنا في

الصفوف الأمامية هالهم انحراف الفكر الإسلامي وعندهم الحجة والقدرة على الاقناع فقالوا : «ياجماعة باسم الإسلام وباسم نقاء الفكر الإسلامي ومصلحة المسلمين تعالوا نحاور هؤلاء الناس ونقنعهم بخطأهم وخطأ ما في نظرتهم بكل وضوح وحسم فلن يستطيعوا ، فسوف ينظرون إليهم نظرة أمنية تسؤهم جميعًا (....) وبذلك فوتت وتفوت في يومنا هذا فرصة تاريخية نادرة لعملية الترشيد العضوي الحي الطبيعي النابع من تعانق الأفكار داخل ما يسمى إجمالاً بتيار الفكر الإسلامي . ترى أي خطأ وأي ضرر حاق بالجماعة كلها نتيجة سيطرة الرؤية الأمنية ، ولو أخذنا بهذه الرؤية نكون كمن يقول «لا تمروا في الشارع لأن هناك سيارات تسير» في حين أنك لابد أن تمر وتذهب وتجيء وتبيع وتشتري بشرط أن تنظم عملية مرور السيارات ، وكذلك قضية الملاحقات الأمنية حالت دون ترشيد الفكر الإسلامي من داخله وهذه مسألة أساسية ، ولذلك فإن فض هذا الاشتباك الآن أصبح مسألة أساسية بسببها سوف تمنع جهود وتتأخر جهود .

فكر النخبة في داخل التيار الإسلامي أيضًا يحتاج إلى مراجعة في عدد من القضايا أعددها وأترك للسادة الكرام بحكم تخصصاتهم مناقشتها . قضية الدولة ونظام الحكم (أو ما يسمي بالدولة الإسلامية) وأنا أعتقد أن ٧٠٪ ممن يقولون بهذا لا يعرفون معني الدولة الإسلامية ، إنما هي نية حسنة طيبة تحوصلت في القول بأنها هي الدولة التي تقيم الشريعة فإذا سألته ما هي الشريعة قال «تطبيق شرع الله» . ويتلخص مفهوم الدولة عندهم في مسألتين: الخلافة الإسلامية والحدود ، وهم يدللون على وجوب الخلافة بالخلافة العثمانية وخلافة أبي بكر الصديق ؛ لكن هل هما شئ واحد عندما نحللهما، ما هي هذه العناصر؟ وما هي الأمور العارضة حتي نتجاوزها؟ وهذا ليس هزلاً لكنها مشكلة حقيقية والجهل بها خطير الشأن مضيع للمصالح .

الأمر الثاني يتعلق بقضية المرأة ، قدم من بيننا أناس من صعيد مصر ومن ريف الوجه البحري وآخرون من المدينة ، وناس آخرين «قدم هنا وقدم في الغرب»، ومن ثم فالرؤى في قضية المرأة متفاوتة من النقيض إلى النقيض ، بعضهم يصل إلى أبعد مما وصل إليه

الغربيون من تحلل وهدم للأسرة وآخرون يقولون أن المرأة عورة فيغلق عليها حتي يتوفاها الله، هذا وأد معنوي وأظنه لا يختلف كثيرًا عن الوأد المادي فيضعون المرأة تحت حظر تجول وتحت دونية ، أين مقولة الرسول صلى الله عليه وسلم «إنما النساء شقائق الرجال»، إنما كل واحد يعمم عرف أهل قريته ويحوله إلى دين ، فعندنا في الصعيد لا تأكل المرأة مع زوجها وأولادها ، إذن من أين يأتي السكن بينما نحن هنا في المدينة يختلس الانسان اللحظات لكي يستطيع أن يأكل مع زوجته وأولاده ، إذن هل هذه حجة ؟ لا ، من أين يأتي السكن وكيف تتكون الأسرة ؟ مظاهر الود والرحمة من أين تأتي ؟ وعلي أي حال فقضية المرأة مثارة عالميًا ومثارة إسلاميًا وأريد أن أشكر سيد الدعاة الأستاذ عبدالحليم أبو شقة فقد بدت له الخلافات بشأن الموضوع خلافًا علميًّا تصدى له بالبحث والدرس في كتابه : «تحرير المرأة في عصر الرسالة» فقدم لنا خدمة جليلة ، وجهود من هذا النوع لابد أن تتواصل وتتابع قضايانا المعاصرة الأخرى.

قضية حرية التعبير : بعض أنصار الفكر الاسلامي يقولون بأن قضية حرية التعبير «غير موجودة» أساسًا ، وينتقل بعد هذا إلى الحجر في داخل الدائرة على من لا يوافقه في الرأي وتظل الجماعات تتشرذم . ويبدو أن بداخل الجماعات الإسلامية تنظيم دكتاتوري قاتل لا يصلح معه أي حوار . كيف تناقش الأفكار وكيف تناقش الاجتهادات كيف يستصلح للأمة إذا كان الامر كذلك ، والعجب أن نرفض الحرية على الضفة الأخرى ثم تأتي على ضفتك وتمارس نفس القمع داخليًا ، في الوقت نفسه فإن حرية التعبير ليست حرية إباحية . إذ أنك تفيد بعض الحركات كما يفيد الآخرون ، ومن المشاكل المعاصرة في دراسة حرية الصحافة وعلاقة حرية الصحافة بالحق في الخصوصية ، فالصحفيون والمصورون الذين يقتحمون خصوصيات الآخرين يصورون ويكتبون باسم «حرية التعبير»، إذن فقضية حدود حرية التعبير واردة ، لكن المشكلة الأساسية هي مشكلة حرية التعبير أولاً ثم نتطرق إلى مناقشة مشكلة الحدود لأننا عندما نجد شخصًا يسير على مهل شديد نتعجله

وعندما نجد شخصًا يقفز ننصحه بالتمهل، وأساس النصيحة بالعجلة أو التمهل يحددها واقع العالم العربي وفيه حرية التعبير منقوصة لأن الناس يساقون إلى القضاء باسم الإسلام أحيانًا وباسم النظام العام مرة وباسم مالا نعلمه مرة ثالثة ، فحرية التعبير مقتضاها الوحيد هو الوصول إلى الرشد ﴿**ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه آثم قلبه**﴾ والشهادة هنا بمعنى عام فما أنت مسئول عنه فلتشهد عليه .

قضية الرفق : العنف مثير للآخر والعنف مسلك لا ينبغي أن يكون إلا عن دفاع شرعي أما أن تبدأ بالعنف وتقول أنني سأصل إلى الحق بهذا فينبغي أن تراجع نفسك دينيًا ، فالرفق ما دخل في شئ إلا زانه وما نزع من شئ إلا شانه ، ويتصل بهذا العنف الوصول إلى مقاليد السلطة بوسائل انقلابية ، تأتي لحكم الناس بغير رضا منهم ، فما هو أساسه الشرعي ؟ بيعة ؟ لا ، الرسول صلى الله عليه وسلم يقول أنه عندما أراد أن ينتقل إلى المدينة ليؤسس دولة الإسلام في بيعة العقبة بايع الناس في هذا فالبيعة عقد ، أما أن أحكم بإرادة منفردة وأقول أنني أنا الذي أعرف مصلحة الناس ، فهذه مسألة تمت إلى الحرامية وليست إلى نظرية سياسية ، ويتصل بهذا مباشرة قضية الشوري والديمقراطية ، في كثير جدًا من الحركات الإسلامية رفض خاف أحيانًا وظاهر أحيانًا كثيرة من الربط بينهما، ويؤلف كتب كثيرة جدًا في الفرق بين الشورى والديمقراطية. وفي الحقيقة جوهر الديمقراطية والشورى أن تتقرر الأمور برأي الناس وأن يكون لهم دور ومشاركة (صفتها وشكلها لا يهم) ، إنما عندما أجلس لأضع على الديمقراطية مائة تحفظ تكون النتيجة أنني لا أخدم الديمقراطية الحديثة ولا الشورى الإسلامية ولكني فعلاً أضع جهدي في خانة الاستبداد فيهول الناس جميعًا .

وأخيراً العالم الأن يتحاور – أردنا أم لم نرد – والحقيقة أراد المسلمون أن يشاركوا ومن أراد أن يشارك في الحوار عليه أن يتعلم وأن يعرف الآخر إذ بدون معرفة الآخر تكون هذه كارثة ، وثانيًا يصح أن يعرف دينه وإلا عرض أمرًا هو غير مكلف به والأمر الثالث أن يعلم أنه للتعاون مع الآخرين وللحوار طقوس ونظم وصيغ وفنون وبغيرها لا يكون حوارًا وقد رأيت صورًا كثيرة ومن

هولها غاص قلبي بين جنبي عندما رأيت بعض الناس يتحاورون فعلي غير عادتي جريت لأسكتهم قبل أن تنكشف العورة ويظهر البلاء ، وقد يكون حوارهم مع علماء الدين من أقطار أخرى فهم يعرفون القضية إنما أنت تدخل في مناقشة ولا تعرف أين القضية لكي تتلو نصًا مكتوبًا فيصبح الفرق كبيرًا وتعطى أنت شرعية لهم وكأن المسلمين انقرضوا أو ماتوا والحقيقة غير ذلك تمامًا .

وهذه أفكار طرحتها لأنها في اعتقادي قضايا ملحة ولكني طرحتها وهي كما قلنا ككل طرح من هذا النوع يحتاج إلى خدمة مزدوجة ، وضعه في إطار المشروعية الثقافية للأمة وربطه بالأصول المرجعية ، فكل كلام يحتاج إلى إسناد وهذه عملية مهمة جدًا وقد نبه لها الأستاذ عبدالحليم فبعد أن قدّم اجتهاداته أسندها للنصوص القرآنية والسنة النبوية فأصبحت شرعيتها الثقافية حقيقة مقررة، والأمر الثاني نفعيتها وصلاحيتها وهذه تحتاج إلى شرح واستفاضة وتدريب وحوار . إذ أن الحوار يحتاج إلى تفصيل والرد إلى الحوار المرجعي وإلى استعراض آراء الأخرين واستكشاف آراء المسلمين القدامي والمحدثين ، والمسلم السوي عليه أن يتحرر من العقد ، يقرأ سيرة الإمام مالك وأبو حنيفة أو حتى العلماء المتأخرين أو متأخري المالكية ويكن لهم تقديرًا موضوعيًا وحبًا شخصيًا وفي الوقت نفسه فإنه لا يستطيع أن يحجب عقله عن أن الظروف اختلفت والمستجدات تغيرت ومن ثم فالمسلم لا يعرف العقد ولا يستسلم لها ، ليس مطلوبًا منا الانحياز للثنائيات . الحداثة أو المعاصرة ؟ لا أنا مع الحق ومع المصلحة.

ويجوز أنني مررت على موضوع فقه الأولويات سريعًا ، وما أريد أن أقوله عبارة وا حدة : أن الدكتور القرضاوي كتب في فقه الأولويات وكثيرون كتبوا إما باستفاضة أو بشكل سريع والسؤال هو : هل نريد تعطيل الشريعة ؟ الأمر انتهى بوفاة الرسول صلى ا الله عليه وسلم وانتهاء الوحى ، فتقول له : هناك فرق بين إعلان الشريعة وتطبيق الشريعة بما يعني إنزال النص على الواقع وهي عملية مركبة ، وبالتالي فنحن لا نقول أن هناك تدرجًا في القيم ولكن هناك تدرج في التنفيذ ، فانتهاء التدرج في التشريع لا يسد باب التدرج في البيان

والتنفيذ من ظرف إلى ظرف ، وسأروي لكم قصة حدثت أثناء سفرى للدراسة في باريس إذ كنا مجموعة من الطلبة العرب والمسلمين يدرسون هناك، وكانت هناك سيدة لها مكانة كبيرة جدًا في مركز البحوث وكان من العلماء المسلمين الموجودين هناك الشيخ محمد حميدا لله الحيدر أبادي ، وحدث أن أسلمت السيدة بعد سلسلة من الحوارات والمناقشات معه ، وذهبنا كطلبة مسلمين إلى الشيخ نهنئه ونطلب إليه تطليقها من زوجها المسيحي ، لكن الرجل كان ذو علم وأناة وصبر قال اتركوا هذا الموضوع لي ، ومضي عام كامل وفوجئنا أن الرجل (الزوج) أسلم هو الآخر ، وما أريد قوله أن التدرج في التنفيذ هو جزء من الحكمة .

هذا الذي قلته هو مجموعة ملاحظات على هامش موضوع الاجتهاد ولكني أقول أن الاجتهاد الفقهي لابد أن يسبقه اجتهاد فكري فلا أستطيع أن أحارب الاجتهاد في الفكر ظنًا أنه يمكن الاجتهاد في الفقه بدونه ، وأعتذر مرة أخرى عن الإطالة وعن الاخلال بترتيب ندوتكم وأشكر للدكتور علي جمعة والأساتذة الكرام دعوتهم لي للمشاركة معكم والسلام عليكم ورحمة الله .

د. علي جمعة : بعد هذا التطواف حول «بيئة الاجتهاد وبنيته» الذي قادنا فيه الفقيه القانوني الدكتور أحمد كمال أبوالمجد نستمع الآن إلى الأستاذ الدكتور سيف الدين عبدالفتاح في مستقبل المجلة.

الدكتور سيف الدين عبدالفتاح :

بسم الله الرحمن الرحيم ، ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ، الواقع أن الموضوع الذي طلب مني أن أتحدث فيه هو من الموضوعات ذات الصعوبة الشديدة ، وقد يسهل الحديث عن مستقبل لحدث أو سياسة أو علاقة فإن ذلك هو شأن ما تهتم به الدراسات المستقبلية أما الحديث عن مستقبل عمل فكري يتمثل في مجلة دورية تحمل مشروعًا فكريًا فهو أمر من الصعوبة بمكان . صعوبة ذلك تكمن في صعوبة المشروع الفكري الحضاري ذاته وتعثر عمليات التنظير له وقلة الأفكار الناظمة لجهوده وتسكينها ضمن منظومة فاعلة ، فأي دورية تنوء بحمل قضاياها ، أي قضايا هذا الزمن وقضايا المسلم المعاصر وليس من الميسور أن تنهض وحدها بتبعاته . وإذا كانت هذه من صعوبات

تتعلق بالحال فإن الصعوبات تزيد وتتراكب فيما لو انتقلنا إلى دائرة المستقبل ، معنى ذلك أنه ليس من أحد يدعي ويزعم أن يضع صورة للمستقبل الآتي وليس لأحد أن يدعي معرفة ما تكون عليه الحدود النهائية لذلك المستقبل ، كما أن ا لحديث عن المستقبل يحسن ألا يكون في دائرة الأماني ، ولكن الأمر يتعلق بتدبر الحال واعتبار المآل وفقه المجال مرورًا برسم صورة الاستقبال ، يفهم ذلك ضمن عناصر تفعيل هذا المشروع الحضاري الفكري وتأكيد فاعليته على الأرض ، من هنا كان من الأسلم لتصميم رؤية مستقبلية لمجلة المسلم المعاصر أن نعتبرها رسالة اتصالية اتخذت من شكل الدورية لتبث فيها مضمون الرسالة والخطاب ، تتفاعل فيها عناصر المرسل (من يرسل الخطاب) من كتبة ومؤلفين أو مستقبل وهو المخاطب والأداة والهدف من الرسالة بما يضمن فاعلية الخطاب والتلقي ، إلا أن الرسالة بهذا الاعتبار لا تعمل في فضاء بل يحيط بها وسط ويحيط بالمخاطب كذلك بيئة ينفعل بها ويتفاعل معها ، ربما هذا ما قصد بالمسلم المعاصر لتسمية هذه المجلة . إن الإشكالية الأولى التي أردت أن أتحدث عنها هي الاسم والمستقبل ، من هو المسلم المعاصر ؟ من الواضح أنه لا إشكال حول المسلم ولكن معظم الاشكال ينصرف إلى صفة المعاصر ، ذلك الوصف الذي كان موضعًا لمزلة أقدام ومضلة أفهام كما يقول ابن القيم، ومن المهم أن ننوه إلى حكمة أستاذنا طارق البشري عافاه ا لله حينما افتتح سلسلته في المسألة الإسلامية المعاصرة بتحرير هذا الوصف وتنقية مضامينه ودلالاته وتشريح هذا الوصف من الدخن والزخم ، كان ذلك في كتابه الأول من هذه السلسلة (ماهية المعاصرة)، إن البشري الحكيم يشرع في تفحص مفهوم المعاصرة ويحيلنا إلى كيف أن الفهم الذي أريد له أن يسود قد أخل بالموازين وأعشي مناهج النظر ، وأفسد مناهج التعامل والتناول ، الإشكال يحركه البشري بقوله كما يقول الحكيم البشري : «يبدو لي أن القيمة العليا التي صارت حاكمة في الثقافة السائدة الآن هي قيمة العصرية أو المعاصرة وأن من يتابع السياسات النافذة ومجادلات المتحاورين يلحظ أن العصرية قد صارت أصلاً مرجوعًا إليه ومسلمة

مبدوءاً بها في معالجة الغالب من قضايا المجتمع وفي الترجيح بين الخيارات وفيما يرجح أو يستبعد من الحلول ، ذلك فقد آثرت علي مقالة البشري أن أعرض لمفهوم المعاصرة محاولاً تحري المسألة بشأنه وإثارة الفكر للمناقشة حوله لتوضيح معانيه وكشف آثاره ، وهو يضع يده على بيت الداء يصيب ذلك في تساؤل ، والسؤال الذي يثور الآن هو كيف أمكن في إدراك الناس لدينا أن ينشطر كل شعب من شعوبنا إلى هذين الشطرين ، شطر يرى نفسه محمولاً مع المستقبل وشطر ينظر إليه على أنه مطرود مع نفايات التاريخ ، وكيف أمكننا أن نقيم معايير التقويم التاريخي والحضاري يتحول بها العصر من عنصر زماني إلي قيمة حضارية وثقافية يتبلور عليها مفهوم الأمة والجماعة ، ويصير غير المتمتع بخصائص العصر منكورًا عليه جدارة الانتماء إلى أمته . وهو يكشف عن طبيعته (أي طبيعة ذلك المفهوم وذلك الفهم المختل له) عن طبيعته السرطانية في الانتشار والتحكم، فالتصنيف الذي كان قائمًا كان تصنيفًا يتعلق بغاز ومغزو أو بمستعمَر ومستعمِر فصار يتعلق بمعاصر ومتخلف، كان التصنيف الأول يفيد تبادلاً في السببية فكان سبب التبعية هو المتبوعية وسبب ضعف أحد الطرفين هوغلبة الآخر له ، أما في المنظور الجديد فقد افتقد هذا التبادل السببي وارتدت السببية إلى الذات وقامت العلاقة بين النامي والمتخلف لا على أساس تبادل السببية الذي يقتضي الابتعاد عن الطرف الآخر وفك الاشتباك ولكن على أساس تقويض مافي الذات من عناصر تعوق سعينا في التشبه بالمجتمعات المتقدمة ، ولذلك تحولنا من موقف فعل الضد الذي يقتضيه الصراع إلى موقف فعل المثل الذي يوجب تحقيق المثال، ومن السعي للمخالفة إلى السعي للمشابهة ومن التبعية إلى الاتباع ، وصار بأسنا بيننا بعد أن كان بأسنا على غيرنا، هذه هي القضية التى تتعلق بلفظ المعاصر بما يؤدى إليه من نظرة لقضية المستقبل ، إن محاصرة هذه الآثار السرطانية أمر مهم في الوعي والأصل فيما يبدو للبشري أننا حين نتحدث عن العصري والمعاصر فإنما يتعين علينا أولاً أن نحدد من نحن وأننا لا نستطيع أن نحدد عصرنا غير منسوب لما ندرك أنه هويتنا فالعصر مضاف وضمير المخاطبين مضاف إليه ، وكذلك عندما

نقول ماضينا إنما نشير إلى زمان منسوب إلىقوم معينين وهو يكتسب معناه من هذه النسبة ، وعلىالعكس من ذلك من يريد أن يجعل إدراك الهوية تاليًا لإدراك العصر يبدو لي أن المسلم كموصوف لابد أن يكون حاضرًا حينما نفهم الصفة المعاصرة. إن هذا ما تؤديه عبارات الحكمة كمعان لابد أن نفهمها ونقف عندها في تسمية المجلة، وإذا كان هدف البشرى أن يحرر مفهوم المعاصرة فإن مقتضيات هذا الفهم أن نعتبر عمل هذه المجلة ضمن مسيرة ربع القرن تحريرًا لهذا الوصف. ففي كلمة التحرير في العدد الافتتاحي في عمر هذه المجلة أشير إلى.أن هذه المجلة تعي تمامًا ضرورة تخطي مرحلة رد الفعل الدفاعية التى طبعت معظم الكتابات الإسلامية في هذا القرن إلى رحلة الإنتاج الإيجابي المبدع الخلاق المستقل عن مؤثرات الاستعمار والتخلف وردود الفعل الأولى سواء منها ما تقوقع مدافعًا عن تراث الماضي أو ما انطلق في تيار التغريب لذلك تحاول هذه المجلة تعرف الهوية الحقيقية لهذه الأمة وأفكارها في هذا الزمان بكل ظروفه وأبعاده تعرفًا واعيًا إيجابيًا مبدعًا خلاقًا مستقلاً .

وأما النقطة الثانية التى أريد أن أتحدث عنها: المسلم المعاصر مجلة ومخاطبًا بين الضغوط الحضارية ، أظن أن الإنسان المسلم المعاصر من يقوم على خطابه يعاني من كثير من الضغوط الحضارية ، هي في غالبيتها مانعة ومفجرة وتؤدى إلى كثير من الانقسام وثقافة الاستقطاب ، والأمر يتعلق في إدراكنا ووعينا بتلك الضغوط ومدى القدرة الإيجابية بالوعي والسعى علىأن نحولها إلى طاقة إيجابية ، فإن من الضغوط مايكون بعد أن كان مانعاً أن يكون دافعاً ، وأن يكون رافعًا وأن يكون جامعًا . في هذا المقام فإنني أؤكد أن مجلة المسلم المعاصر قد قامت علىمثل هذا الأمر لتعبر عن كيفية تحويل مثل هذه الضغوط المانعة والمفجرة إلى ضغوط دافعة رافعة جامعة ، علينا إذن أن نتساءل ماذاأنتجت المسلم المعاصر المجلة، وكيف أعانت المسلم المعاصر المخاطب علىأن يحاول بطاقة وعيه وحركة سعيه على أن يخرج مما هو فيه من ضغوط أحاطت به وملأت عليه حياته ؟ وهل كانت المسلم المعاصر مادة وموضوعات تشكل وعي المسلم المعاصر كاتبًا وباحثًا ومتلقيًا مرسلاً ومستقبلاً بحيث يتحرر

من ضغوط مانعة ويحولها بطاقته الفكرية والحركية إلى ضغوط دافعة رافعة جامعة؟ واقع الأمر أن الإجابة على هذا التساؤل المركب أمر من الصعوبة بمكان وأنه سؤال طموح إذ يتضمن إجابة قد يشتّم منها أنها تدين مجلة المسلم المعاصر وأن التواضع في صياغة السؤال أو إعادة صياغته قد يكون المدخل الصواب في هذا المقام، ولكن الأمر على غير ذلك فإن العلم بالهدف وسوء الحال يجب أن يستنهض الهمم ويستنفر طاقات الاستجابة الفاعلة للتحديات الكبيرة، هذا هو التصور الذي تدل عليه أكثر من قرينة :

الأولى : أن مجلة المسلم المعاصر قد استمرت هذه الفترة التى امتدت إلى ربع قرن من الزمان وهذه الفترة دلالة على الريادة والاستمرارية .

الثاني : أن المجلة مرت بأطوار في اهتماماتها إلا أن ذلك ظل موصولاً بهدفها والمخاطب بها المسلم المعاصر .

الثالثة : أن المجلة نهضت بإصرار من كبوات ومارست النقد الذاتي في بعض من مقالاتها وأعدادها .

الرابعة : أن المجلة تعي أنها ترابط على ثغر يجب أن تستمر في الرباط عليه لأهميته في إعادة تشكيل العقل المسلم والخروج على ومن أزمة الفكر الإسلامي بتقديم النموذج في طرائق التفكير ومناهج التفسير لكل ما يعني الأمة وبنيتها التى يشكلها المسلم المعاصر.

الخامسة : أن المجلة ظلت تنهض مع أخوات لها . كانت لها من الاهتمامات المتمايزة وإن عملت لنفس الهدف ، ذلك أن قضايا الأمة تسعى لمن يتقدم من باحثين ومؤلفين وربما أنها تنهض بدور في فرض الكفاية في هذا الباب، و لم تتصور أن مهمتها انتهت بصدور أخريات أو زميلات أو أن صدور تلك الأخيرة كان علامة على قصورها أو تقصيرها بل عنت ضمن ما عنت أن النهوض بهذا الغرض الكفائي لايكون إلا تكافليًا وتكامليًا .

قد يحسن إذن أن يكون هناك هدف عظيم يتمتع بالثبات الذي يضمن السعي المستمر لبلوغه إلا أن المستقبل يريد منا وصولاً إلى مرتبة الإحسان أن تكون هناك أهداف وسيطة وأهداف يمكن أن نسميها هدف المرحلة أو فروض الوقت تتمايز فيه الاهتمامات وإن تواصلت وتتنوع فيه الأدوات وإن تكاملت

وتتراكم فيه الجهود وإن تكافلت.

وفي هذا المقام يحسن أنني قد قمت بنظرة أولية ودراسة لم أستكملها بعد حول خطة العمل التى تتبعها مجلة المسلم المعاصر في إطار أجندة الموضوعات التى تقوم عليها في إطار هذا الفهرس ومن خلال قراءات لبعض هذه الموضوعات وجدت مثلاً أن الدراسات المستقبلية لم يكن لها الوزن الكافي ونحن نتحدث عن مستقبل المجلة وأن دراسات الواقع الإسلامي كانت قليلة ونادرة ذلك أن دراسات ذلك الواقع يجب أن تنطلق لدراسة ظواهر مختلفة تتعلق بذلك الإنسان المسلم وبواقعه ، بل بواقع الأمة الإسلامية في مجموعها وفي دولها المكونة لها وفي مختلف الموضوعات من الأطر المؤسسيه وغيرها .الأمر الذي يتعلق بذلك وقد تحدث عنه أستاذي الدكتور كمال الدين إمام حينما تحدث عن أنها آثرت أن تبتعد عن الموضوعات الساخنة، ولكن هناك ضغط حضاري على المخاطِب والمخاطَب وهو أن الشاب لاتتحير أموره ولايتحير فكره إلا من خلال هذه القضايا الساخنة ، وأن هذه القضايا الساخنة يجب أن نحولها إلى قضايا من الممكن دراستها ولكن دراستها في إطار علمي وبحثي وأكاديمي يؤدى إلي الخير الكثير في مثل هذه القضايا المختلفة .

ومن هذا الباب وهذا تخصصي فلم أجد الحديث عن السياسة أو الموضوعات السياسية كثيرة ، قد يكون ذلك نقد لمن يعملون في حقل السياسة وليس نقدًا لمجلة المسلم المعاصر في حال استقبالها ، ولكن معنى ذلك أنه ربما أن القضايا السياسية المتعلقة بالواقع من القضايا المهمة التي يجب التعرف عليها ، القضايا التى تشكل بيت القصيد ، ليس تحيزًا للتخصص ولكن بيت القصيد في أمور كثيرة يتحير الشباب فيها في هذا المقام .

الأمر الذي رأيته أيضًا في هذه المجلة أنه ساد عليها الطابع الفقهي وأنا هنا شديد الاحترام لفقه السلف ولذلك التراث ، فإنني هنا لا أتحدث عن الحكم الفقهي لا تقليلاً من شأنه أو تخطيًا له ولكن إعماله في ظل الاختلاط والالتباس يتضمن عناصر أكد عليها الأستاذ الدكتور أحمد كمال أبو المجد أن الاجتهاد الفكري واجب ومقدمة للاجتهاد الفقهي ، ومن هنا كان علينا (كما عبر الأستاذ الدكتور على جمعة (في أحد تعبيراته) أن

نبحث في باب مهم وهو أصول الفقه الحضاري ، وفي هذا المقام فإنني أؤكد على أن المسائل التى تتعلق بالواقع هي من المسائل المهمة فوجدت هنا أن من هذه الموضوعات التى بلغت ٤٨٩ مقالة حوالي أربعة موضوعات تتعلق بالواقع الإسلامي مباشرة أما باقي الموضوعات فهي تتعلق بالجانب التنظيري .

يبقى بعد ذلك أن أتحدث عن أن المسلم المعاصر كمجلة يجب أن تمتلك عناصر وآليات التصحيح الذاتي في إطار أن تقوم نفسها وتقوّى عناصر القوة فيها ، فالإحسان حالة مفتوحة ومطلوبة من استدراك للنقص واستكمال العناصر والقدرة على النقد الذاتي ، والقدرة على الاستمرار .

أيضًا من هذا الباب وجدت أن إسهامات المرأة في مجلة المسلم المعاصر لم تعدو أن تكون ٤٪ من هذه الاسهامات ، والموضوعات التى تختص بمجال المرأة لم تتعد ١٪ ، الأمر هنا يتعلق بميزان الأولويات وتوازن الاهتمامات والقضايا التى تدق الأسماع ، والتى من الواجب أن تتعرض لها المسلم المعاصر باعتبار أنها تخاطب المسلم المعاصر .

وسنن أي مستقبل لعمل فكري يحمل مشروعًا حضاريًا أن تحرص على الاستمرارية وأن تحرص على عناصر التجدد وآليات التصحيح الذاتي وأن تحدد معايير ميزان الأولويات وتوازن الاهتمامات وأن تحدد عناصر مناسبة لغة الخطاب وفاعليتها وتحاول في هذا الإطار أن تحقق عناصر التكامل والتكافل بين أعمال فكرية في هذا المقام.

وفي هذا السياق أود أن أؤكد أن هناك أبواب ظهرت واختفت من غير سبب مقنع في هذا السياق ، من مثل تلك المهمة التى كانت تؤديها المسلم المعاصر للباحث الأكاديمي من غير انتظام في إطار ما يسمي بالخدمة المكتبية ، فأحيانًا تخلو الأعداد من بيليوجرافية حول موضوع معين وهو عمل مهم يجب أن يتواصل .

وأيضًا في عروض الكتب رأيت أنها تعرض الكتب العربية فحسب ولكنها لا تحاول أن تعرض الكتب الأجنبية التى تعرضت لقضايا الإسلام لأن هناك على الأقل فئة من المسلم المعاصر المخاطَب يحاول أن يتعامل مع هذه الكتابات بشكل أو بآخر ، والتأكيد على مناهج النظر في مثل هذه الأمور أمر مهم ومطلوب .

في هذا المقام أيضًا ادى ضرورة أن تهتم هذه المجلة بما يسمى وبما أهتم به سعادة المستشار طارق البشرى مناهج النظر في قضايا العالم الإسلامي لان معظم ما يحدث من غلو ومن تفريط يحدث من هذا الباب ، أننا لا ننظر إلى هذه القضايا في إطار مناهج نظر تقوم بمحاولة التفاعل ما بين مناهج عدة من فقه للواقع وفقه للتنزيل.

أيضًا أردت أن تهتم بجلة المسلم المعاصر بقضية تكون ثابتة فيها وهو عالم المفاهيم الذي التبس على كثير من الشباب سواء كانت هذه المفاهيم تنتمي إلى دائرة التراث أو تنتمي إلى دائرة الوقت المعاصر ، بحيث أن هذه المفاهيم تتطلب من المسلم المعاصر موقفًا ، وأسميها بذلك «مفاهيم الموقف» في هذا المقام فضلاً عن مفاهيم النكد الثقافي والفكري التى أدت إلى مزيد من الانقسام في الجماعة العلمية والثقافية والفكرية فإن هذه الثنائيات الكثيرة تتطلب منا مزيدًا من فحص ونظر ، والمفاهيم أيضًا التى شابها الكثير من المعالجة المنفعلة أو المفتعلة أيضًا علينا أن نبصر الإنسان والمسلم المعاصر بها .

أردت بذلك أن أتحدث عن (ليست أمنيات) ولكن اهتمامات يهتم بها المسلم المعاصر .وشكرًا

الدكتور على جمعة :شكرًا للأستاذ الدكتور سيف الدين عبد الفتاح على هذه الرؤية الشاملة والكاملة وحرصًا على الوقت فإن معنا أول مداخلة للدكتور محمد عبده صيام ، وهو سيلقي لنا الضوء على قضية كانت ولا تزال اهتمام المثقفين وهي قضية التصنيف ؛ ولكن لضيق الوقت سمحت المنصة بـ ٥ ـ ٧ دقائق .

الدكتور محمد عبده صيام : السلام عليكم ورحمة ا لله ساتناول الابحاث المنشورة في مجلة المسلم المعاصر عن التصنيف، وأود بداية أن أشير إلى ثلاث ملاحظات فيما يتعلق بعلم التصنيف هي:

أولاً : التصنيف أحد مجالات علوم المكتبات .

ثانيًا : التصنيف معنى بقضايا ترتيب الأفكار والأشياء .

ثالثًا : التصنيف ظاهرة حضارية ، فقد عرفت في الحضارات الانسانية في العصور القديمة والوسطي والحديثة العديد من خطط التصنيف التي تنتمي إلى نوع من الانواع الثلاثه للتصنيف .

النوع الأول : التصانيف العملية التى أعدها أمناء المكتبات والمؤسسات المعنية لكي تستخدم في ترتيب الكتب على رفوفها .

والنوع الثاني : التصانيف الفلسفية التى أعدها الفلاسفة لكي تمثل تصوراتهم عن المعرفة واقسامها وترتيبها.

النوع الثالث : التصانيف العلمية التى أعدها العلماء المتخصصون في العلوم الطبيعية كالحيوان والنبات والكيمياء وغيرها لكي تبين حدود كل علم وفروعه والعلاقات فيما بينها .

وعندما يتم تناول التصنيف من منظور إسلامي تثار التساؤلات الآتية :

١ـ السؤال الأول : هل ظهرت في الحضارة الإسلامية في العصور الوسطي خطط تصنيف تنتمي إلى نوع أو أكثر من الأنواع الثلاثة من التصنيف ؟

٢ـ السؤال الثاني : إلى أي حد تأثرت خطط التصنيف للفلاسفة والعلماء المسلمين في العصور الوسطي بخطة تصنيف الفيلسوف اليوناني أرسطو الذي كان يحتل مكانة مرموقة في العالمين الإسلامي والمسيحي أنذاك؟

السؤال الثالث والأخير ، ما هي حقيقة المشكلة التى تواجهها المكتبات في العالم الإسلامي المعاصر بخصوص تصنيف كتب الإسلاميات وما الحل؟

وأنتقل الآن إلى استعراض سريع للأبحاث التى نشرت في مجلة المسلم المعاصر وهي قليلة .

١ـ في العدد ٤١ نشر بحث بعنوان «تصنيف العلوم عند العلماء المسلمين»، هذا البحث دراسة تحليلية تناولت خطط التصنيف التى أعدها جابر بن حيان والأكفاني وطاش كبرى زادة ، والكندي والفارابي وابن سينا وإخوان الصفا والخوارزمي وابن خلدون والأكفاني وطاش كبرى زادة، كما تضمنت الدراسة مقارنة بين هذه الخطط التسع وبين خطة تصنيف أرسطو ، معظم الخطط التسع تنتمي إلى التصانيف الفلسفية وتصنيف المعرفة ، فيما تنتمي خطة تصنيف طاش كبرى زادة إلى التصانيف العملية .

٢ـ في العدد ٦٤ نشر بحث بعنوان «رأي في قضية تأثير خطة تصنيف أرسطو على خطط تصنيف الفلاسفة والعلماء المسلمين في العصور الوسطى» وهي دراسة نقدية تناولت المقارنة بين خطط التصنيف التى أعدها الفارابي

والعامري والخوارزمي وابن النديم وخطة تصنيف أرسطو ، وخطط الثلاثة الأولى تنتمي إلى التصنيف الفلسفي أو تصنيف المعرفة فيما تنتمي الخطة الأخيرة، خطة ابن النديم ، إلى التصانيف العلمية ، وانتهى البحث إلى أن خطط التصانيف التى ظهرت في الحضارة الإسلامية باستثناء خطة الفارابي تمثل نتاجًا خالصا للحضارة الإسلامية وليست نقلاً بحتًا أو معدلاً لتصنيف ارسطو .

٢- في العدد المزدوج ٦٧ ، ٦٨ نشر بحث بعنوان « خطط التصنيف للعلماء المسلمين في القرن الرابع الهجري» .هذه دراسة تحليلية تناولت خطط التصنيف التى أعدها إخوان الصفا - الرازي - الفارابي - العامري - الخوارزمي - ابن النديم ، التوحيدي ، خطة تصنيف ابن النديم تنتمي إلى التصانيف العملية ، خطة تصنيف الرازي تنتمي إلى خطط التصنيف العلمية ، أما خطط التصانيف الأخرى فتنتمي إلى خطة التصنيف الفلسفي أو المعرفي. انتهى الباحث إلى أن الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجرى وصلت إلى نظم التصنيف الثلاثة التى نعرفها في القرن العشرين .

٤- البحث الأخير نشر في العدد المزدوج « ٧١ - ٧٢ » بعنوان «التحيز في الأنظمة الغربية لتصنيف المكتبات»، وهو يتضمن دراسة نقدية للموضوعات المتعلقة بالإسلام في خطة تصنيف ديوي، وفي خطة تصنيف مكتبة الكونجرس ، والخطتان تعتبران أشهر خطط التصانيف العملية التى تستخدم في مكتبات العالم ومن بينها مكتبات الأقطار العربية والإسلامية .

كما تناول هذا البحث عرض سريع لنوعين من المحاولات لتعديل خطة تصنيف ديوي لكي تتلاءم مع متطلبات تصنيف كتب الأسلاميات في مكتباتنا ، والمحاولات التى تمت لوضع خطة تصنيف جديدة للإسلام ، وأشكركم على منحى هذه الفرصة .

د. **علي جمعة** : شكرًا جزيلاً للدكتور محمد عبده صيام على هذه المداخلة ، ونعطي الفرصة للمداخلات .

أ. **شريف الهجان** : تعليقي هو بشأن التوزيع إذ أن لدي في مكتبتي كل الأعداد ، ويحدث أن يزورني أحد فيسألني عن مكان التوزيع فأقول له ٣ شارع وزارة الزراعة . وهذا ليس

أسلوبًا للتوزيع ، ومن ثم أضطر للانتظار لشرائها من المعرض ، وبالتالي هذا قصور في التوزيع وهذه مشكلة تواجه ليس فقط المسلم المعاصر ولكن أيضًا «منبر الحوار » و« الاجتهاد» و«المنار الجديد» وغيرها فأرجو الالتفات إليها . وشكرًا .

د. أحمد عبد الله : بسم الله الرحمن الرحيم ، في نقاط قصيرة أود أن أشير إلى النقطة التى أشار إليها د. أحمد كمال أبو المجد بأن الأجتهاد الفكري يسبق الاجتهاد الفقهي ، وأعتقد أننا يجب أن نولى الاهتمام بما يسمى بالمناخ الفكري العام ، ولا يمكن أن يبقي الأمر مرهونًا على المبادرات الفردية ، كأن يكون هناك برنامج أو مطبوعة . أو رسائل اتصالية ، ربما يجب علينا في الفترة القادمة أن نعطي بعض الاهتمام للسياق الذي تتحرك فيه هذه الرسائل الاتصالية لأنه بدونه سوف تظل هذه الرسائل على جودة محتواها ومضمونها محدودة التأثير كالجزر المعزولة . لا أدرى كيف ولكن أنا افتح الباب للتفكير في هذه المسألة ، إذ يجب أن نولى بعد الجهد في كيف يمكن أن نوجد سياق ومناخ فكرى عام مشجع لمثل مبادرة المسلم المعاصر وغيرها.

النقطة الثانية : مع تحديد وتحرير معنى المعاصرة، نحتاج إلى تحديد العلاقة بين الحداثة والمعاصرة، فالمسلم المعاصر أحيانًا يكون هو المسلم الحداثي والإسلام المعاصر هو الطبعة الإسلامية من الحداثة . اعتقد أن العلاقة بين الحداثة والمعاصرة تحتاج إلى مناقشة.

النقطة الثالثة : بالنسبة لتجربة المسلم المعاصر كان الانتظام والاستمرار في الظروف التي تحركت فيها المجلة يمثل نجاحًا في حد ذاته، فللمسلم المعاصر هناك تراث من النجاحات والاخفاقات فليس من الحكمة في شيء أن نتوقف عنده أو نتجاوزه بلا وعي وفحص ودرس دروسه ، فالقفز فوق هذا الحصاد يهدد بتكرار الأخطاء ، أيضًا الوقوف عند هذه التجربة وعدم دفع دماء جديدة أيضًا مسألة من الصعوبة وشكرًا .

الأستاذ جمال سلطان : ليست هذه مداخلة بقدر ما هي تهنئة للدكتور جمال عطية واجبة ومستحقة ، فخمسة وعشرون عامًا من عمر مجلة فكرية بانتظام بنسبة عالية جدًا من الوقت وبإمكانيات مهما قيل عنها إلا أنها في

العرف العام لإصدار مثل هذه المطبوعات قليلة ، هذا عمل رائع ، هذا في وقت توقفت فيه مجلات كانت تقف خلفها دول (بل دول ثرية وليست فقيرة). المسلم المعاصر نجحت بلا شك في أن تبلور تيارًا فكريًّا جديدًا في الساحة الإسلامية أيا كان اتفاقنا واختلافنا مع هذا التيار ولكنه كان تيارًا فكريًّا قويًّا وكان له إخلاصه للرؤية الإسلامية التى ينطلق منها وكان له بلاء كبير في الدفاع عن الإسلام وصد كثير من الطعون والطعنات الموجهة إلى الفكر الإسلامي، فهذا عمل كبير وأنا ربما أتكلم بالعاطفة أكثر من العقل فكما يقول الشاعر العربي :

لايعرف الشوق إلا من يكابده

ولا يعرف الصبابة إلا من يعانيها

فعلى سبيل المثال بالنسبة لمجلة «المنار الجديد» عندما كنا نرسل إهداءات منها إلى وزارة خارجية مثلاً فيرسلون لنا بخطاب شكر على المجلة دون كلمة واحدة عن الاشتراك ولو بعدد واحد وهكذا تفاجأ أيضًا بأن مؤسسة إسلامية ضخمة ترسل لك في طلب أعداد من المجلة هدية دون حساب لاعتبارات رؤوس الأموال ومن يعطي من ومن يأخذ ممن ؟

إشارة صغيرة إلى كلمة الدكتور أحمد كمال أبو المجد فهي على الرغم من أنها صغيرة إلا أنها جاءت معبرة عن عصارة فكره الذي تشكل على مدار سنوات طويلة . وهو فكر نعرفه ونحترمه دائمًا ولكن على الجانب الآخر هناك رؤى وأفكار تحتاج إلى قدر من التأمل فأحيانًا الثبات على فكرة كل هذا الوقت يدعو للدهشة والنظر ، ولا أقول ربما كان الانشغال معوقًا عن استئناف النظر عما أصاب الفكر الإسلامي على مدار ٢٥ عامًا . وخصوصًا أن هناك نصوصًا ملزمة وأن هذا التيار له رصيده وله حقوقه ، ومن ثم فلا معنى لاستبعاده والحقيقة أننى ما كنت أريد إثارة قضيتي الثياب واللحية على الإطلاق ثم ماذا يمنع من الحديث عنهما بجانب الحديث عن كبريات الأمور ؟

فلم أكن أود أن أتكلم في غيبته ، فلم آت لذلك وإنما جئت لكي أهنئ رجلاً يستحق التهنئة، وشكرًا .

أ. د. **رفعت العوضي** بسم ا لله الرحمن الرحيم والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته ،

أشكر الأستاذ الدكتور جمال عطية

على حجم المثابرة والصبر الذي بذله في صدور المجلة على مدار ٢٥ سنة، وأشير إلى حجم التجاهل الشديد لفكرة الثورة المعلوماتية في مصر فكيف ستصل الكلمة في ظل هذه القضية ، ولو أن الحوار أخذ شكل الحديث عن مستقبل المجلة وماهي سياستها ، بمعنى كيف ستعمل وتبقي المجلة في عصر المعلوماتية، كيف يمكن التعامل مع الثورة (المعلوماتية)؟ .

فيما يتعلق بالحوار بعد ٢٥ عامًا فهل من الطبيعي أن تأتي المراجعة بعد ٢٥ سنة ، أعتقد أنها جاءت متأخرة ، وليتنا نقرر سُنّة أن نرشد العمل كل فترة فنجد مراجعة للمجلة كل ٥ سنوات . من ناحية أخرى المجلة لا وجود لها في المكتبات الآن ، وهذا أمر مهم لكي تسهل وصولها للباحث كما وأنه لابد من سياسة ثابتة في استكتاب الباحثين في قضية معينة .

وأيا كانت ملاحظاتنا فإننا لانملك سوى أن نقول أن هذا عمل ضخم يستحق احترامنا وتقديرنا وكل عام وأنت طيب يادكتور جمال . والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

الأستاذ الدكتور / إبراهيم عبد الرحمن رجب : هذه المجلة عزيزة جدًا على كل من اطلع على عدد من أعدادها لأهمية وعظم محتواها في كل عدد منها ، وأدعو الله أن يوفق العاملين على المجلة جميعهم . لاحظت في بعض المداخلات وفي ورقة الدكتور سيف التى يتكلم فيها عن مستقبل المسلم المعاصر وكما ورد في ثنايا كلامك وفي الورقة التي قدمت إشارات إلى الإخفاق في معالجة الجوانب الحركية، فلابد أن تحدد القارئ المستهدف (Target) وهذا يساعدك في ضبط موجة الإرسال ، الذي أميل إليه في هذا الاتجاه أن المجلة بطبيعتها ليست مجلة حركية تهتم بالقضايا الساخنة، وهذه ليست النوع الذي يصيغ حركة ويضع فكرًا ، هناك كثير غيرنا يستطيع أن يلتقطها ، والذي أميل له أن نستهدف ليس الجمهور العام ولكن مستوى الطلاب الأكاديميين والباحثين ورجال الفكر بصفة عامة . من ناحية أخرى كان الدكتور محمد كمال إمام قد ألمح من طرف خفي إلى الإخفاق النسبي الذي كان من نصيب حركة أسلمة المعرفة وإنها قد وصلت إلى طريق مسدود ، وإنا أقرر هنا أن مجلة المسلم المعاصر كان لها دور غير

عادى في دفع قضية أسلمة المعرفة ، وإذا كنت هذه القضية قد أصيبت تحت بعض الظروف ببعض التحولات والتيارات الدخيلة فإنني لا أرى ما يمنع أن تتبنى مؤسسة المسلم المعاصر المسيرة وتواصل الطريق القويم لحركة الأسلمة. وختامًا أسأل الله العلي القدير أن يوفقكم لما يحبه ويرضاه ويسدد خطاكم وأن يجعلنا ممن يسهمون في نهضة ورقي المجلة .

د. علي جمعة : التعقيب للدكتور محمد كمال إمام .

د. محمد كمال إمام : ليس تعقيبًا لكنه رد على الدكتور أحمد عبد الله فيما يتعلق بالموجة الحداثية المستترة تحت اسم المعاصرة في المجلة ، والحقيقة أننا وقد بلغنا العدد (٩٢) ليس ثمة شيء بينها وبين الحداثة التى أعرفها ، هي تحاول أن تجعل الاجتهاد في قمة أولوياتها، ومن أجل تحقيق ذلك هي تتحرك في مساحة كبيرة فتحاول استعادة الموروث من أجل الاستفادة من مقوماته الرئيسية في العطاء ، وكذلك محاولة مواكبة القضايا الجديدة في مجال عملها ومجال عملها هو الفكر ؛ أما ما قاله الدكتور سيف أنها اهتمت بالفقه أكثر من الفكر أعتقد أن هذا غير صحيح ، المسلم المعاصر هي بالدرجة الأولى تسعى إلى وضع الأسس الشرعية التي تجعل حركة الإسلام مفتوحة في كل ميادين الحياة باعتباره ليس دينًا فقط ولكنه دين وعقيدة ومذهب حياة .

د. علي جمعة : نعطي أيضًا ـ فيما يلي ـ الفرصة للدكتور جمال الدين عطية للرد على بعض الاستفسارات والتعقيب على بعض الآراء .

د. جمال الدين عطية : في الحقيقية أن لدينا عددًا كبيرًا من التعليقات والتساؤلات لايتسع الوقت لمناقشتها، والنية متجهة إلى عقد سيمنار يضم الأساتذة الذين حضروا هذه الندوة وساهموا بتلك الملاحظات للحوار بشأنها وعلاجها . بالنسبة لملاحظات الدكتور كمال إمام أنا أؤيده في بعض الأفكار ؛ لكني أخالفه أيضًا في بعضها ، فكلامه عن إسلامية المعرفة وهي قضية الأمة كلها وليست قضية مؤسسة إذا كان قد توقف جهدها فهذا يجعلنا نسعى أكثر ويجعل المسئولية علينا أكبر ، إذا كان في المجلة نقص في هذا المحور فإني أضم صوتي إليهم في ضرورة سد هذا العجز وأنا أظن أن المجلة أوجدت

تطبيقات لإسلامية المعرفة أكثر مما أنتجت منهجًا لإسلامية المعرفة ، القضية التى أشار إليها الدكتور كمال إمام تتعلق بالمنهج ، فالقصور الذي حدث في مسألة إسلامية المعرفة تتعلق بمنهج إسلامية المعرفة وهذه هي القضية التىتحتاج إلى عناية وأشعر بمسئوليتنا أن نهتم بها .

الحوار مع الآخر، أنا مع الدكتور كمال إمام تمامًا أننا لم نفتح هذا الباب رغم أنه كان منصوصًا عليه في خطة المجلة ، ولكن في الحقيقة كان الهاجس الذي يدفعنا هو ضرورة ترتيب البيت أولاً . يعني أن نصفي الخلافات الرئيسية الموجودة على الساحة الفكرية الإسلامية قبل أن ندخل في حوارات مع الاتجاهات الأخرى . قد يكون هذا اجتهادًا خاطئًا ولكن تبرير أو تفسير هذه الظاهرة .

الموضوعات الساخنة أنا معه تمامًا أننا افتقدناها وأشرت في بعض الافتتاحيات إلىهذا ودعوت الكتاب إلىالاهتمام بها وكذلك الموضوعات الحركية ولكني أشرت إلى تفسيرى لهذه الظاهرة ، فالموضوعات الحركية تحتاج إلى معلومات حركية لتفسير هذه الظاهرة ، ومن هم خارج الحركات ليس عندهم معلومات إلا من المصادر الأمنية ، والموجودون داخل الحركات يضنون بما لديهم من معلومات أن يناقشوها أمام الآخرين . وهذا تفسيرى لقلة هذه البحوث. أما البحوث الميدانية فهي تحتاج إلى جهد جماعي وإلى معلومات متاحة وسليمة ونحن للأسف نفتقد كلا الأمرين . وهذا مجرد تفسير وليس عذرًا أو مبررًا .

في ملاحظات الدكتور سيف عن فقدان الموضوعات السياسية في المجلة ، أجريت هنا تصنيفًا وإحصاءًا.

مثلاً موضوع حقوق الإنسان هناك ١٦ مقال ، موضوع السياسة ٢٠ موضوع ، ومواضيع متعلقة بالدستور ١٢ موضوع، الدراسات المستقبلية ٧ موضوعات ، أظن أن هناك توازنًا في توزيع الاهتمام وليس خللاً وبالذات في السياسة ليست هي المظلومة وقد تكون موضوعات أخرى مظلومة أكثر . ما يتعلق بدراسة الواقع ، وما يتعلق بمشاكل التوزيع والتى أشار إليها الأستاذ شريف نرجو أن نصل إلى علاجها إن شاء الله.

في ملاحظات الدكتور رفعت العوضي نحن أجرينا مراجعات دورية

للمجلة أظن بعد ٥ سنين من التأسيس عقدنا ندوة هنا في القاهرة ونشرناها في المجلة ، بعد ١٠ سنوات في العدد ٤٠ كانت هناك كذلك وقفة ، مؤخرًا منذ ٧ أو ٨ سنوات عملنا ندوة هنا في القاهرة ، فالمراجعات مستمرة وهذا عن المراجعات المعلنة ، ولا أذيع سرًا إذا قلت أن مجموعة العمل التي تقوم بالعمل اليومي تقوم بمراجعة أسبوعية مستمرة وهاجسها موجود .

نبشركم أن هناك أبواب جديدة ستصدر إن شاء الله في الأعداد القادمة، منها باب قد يكون له صلة بما قيل فهو مرتبط بالخدمات المكتبية ، لأن ما نقدمه أصبح تافهًا بالمقارنة بما تبثه شبكات الانترنت ، لذا فتحنا بابًا خاصًا نعرض فيه لأهم المواقع على الإنترنت حتى نوجه القراء إلى الاستفادة منها وسوف يحصل منها الباحث على أضعاف ما كنا نقدمه من أدلة وفهارس، كذلك سنفتح بابًا جديدًا عن قادة الفكر التنويري في القرن العشرين، وأجرينا حوارًا موسعًا حول تطور الفكر الإسلامي في القرن العشرين وسينشر على مدار عددين أو ثلاثة مع تحليل له، وهناك أبواب أخرى . كون بعض الأبواب لا تشتمل عليها كل الأعداد ، أظن ذلك شئ طبيعي لأننا لو أدخلنا كل الأبواب في كل عدد ، فالأبواب كما حصرها الأستاذ عبدالرحمن فراج تتجاوز ٢٥ بابًا، بينما لو أخذنا كل عدد على حدة نجد أن الأبواب التي نشتغل عليها لا تتجاوز ٤ أو خمسة أبواب وهذا يرجع إلى المادة المتاحة . الأبواب الثابتة التي لابد أن يتضمنها العدد هي كلمة التحرير والبحوث والحوار ، نحن حريصون على أن يكون الحوار موجودًا في كل عدد ولكن للأسف كما شكونا من قبل ، الكتاب يقدمون انتقاداتهم شفهية ونطلب منهم ردودًا مكتوبة لكن هذا لا يحدث ، فالكسل من جانب الكتاب أو انشغالهم هو السبب الأساسي لكننا حريصون على أن يكون باب الحوار غنيًا ويكون موجودًا في كل عدد وشكرًا.

د. علي جمعة : نعتذر عن عدم حضور الأستاذ فهمي هويدي لسفره ، وبذلك نصل إلى نهاية الجلسة الأولى غير متجاوزين حدود الوقت ، والآن نعطي نصف ساعة راحة على أن نعود لمواصلة الجلسة الثانية بعدها وشكرًا .

الجلسة الثانية :

إدارة الجلسة : أ. د. جمال الدين عطية

المشاركون : أ.د. محمد عمارة – أ.د. علي جمعة – أ.د. محمد سليم العوّا.

د. جمال الدين عطية : بسم ا لله والصلاة والسلام علي رسول ا لله ، تتناول الجلسة الثانية موضوع الاجتهاد والمعاصرة ، وسبق في الجلسة الأولى أن أدلى الدكتور أبو المجد بدلوه في هذا الموضوع . الآن فيما تبقى لنا من الوقت لدينا الدكتور محمد عمارة والدكتور علي جمعة ثم الدكتور محمد سليم العوا؛ أما المستشار طارق البشري فقد اعتذر لمرض ألم به ونسأل ا لله له الشفاء العاجل ، ونقدم الآن الدكتور محمد عمارة .

د. محمد عمارة : بسم الله والصلاة والسلام على سيدنا رسول ا لله وعلى آله وصحابته أجمعين :

أيها الاخوة والأخوات سلام ا لله عليكم ورحمته وبركاته .

أتيت إلى هذا اللقاء ببضاعة قليلة ، لأن الدكتور جمال الدين عطية اتفق معي على أن أكون آخر المتحدثين ومن ثم قلت له أن الموضوع ستتم تغطيته من كافة جوانبه ولن يبقى لدي ما أقوله سوى القليل ، ويبدو أن نظرية المؤامرة لها ظل من الحقيقة ، فلنتوكل على ا لله ولنستعن به ، أنا لدي عدد من النقاط هي أشبه ما تكون بجدول أعمال في الاجتهاد المعاصر .

أولاً : قديمًا في حضارتنا الإسلامية ، وحتى في ظل عظمة وازدهار الاجتهاد الإسلامي كان المجتهدون يجتهدون في إطار الأمة ، كان الأفق هو أفق الأمة الإسلامية والعالم الإسلامي وهذا ليس عيبًا وليس تقصيرًا من هؤلاء المجتهدين لأن عالم الإسلام في ذلك التاريخ كان هو العالم ، وكادت تكون الأمة وعالم الإسلام هي العالم الحقيقي في ذلك الوقت ، وكان المجتهدون وهم يجتهدون لأمتهم كأنهم يجتهدون للعالم ، الوضع الآن تغير فلم تعد الأمة الإسلامية والعالم الإسلامي من ناحية الوزن تمثل الثقل الأساسي في هذا العالم ، ومن هنا أتصور أن الأفق العالمي للاجتهاد أصبح قضية لابد أن تؤخذ في الحسبان، فلا يصح للمجتهد المعاصر أن يجتهد وكل توجهه واهتمامه هو العالم الإسلامي والواقع الإسلامي ، لأنه لابد أن يراعي المستجد الذي حدث والتداخل الذي أصبح سائدًا في عالم اليوم ، الخارج لم

يعد خارجًا ، و لم يعد واقفًا بالباب وإنما أصبح في الداخل ، نحن الآن في داخل العالم الإسلامي والفكر الإسلامي نصارع التيارات العالمية في بلادنا ، التي أصبح لها أحزاب ومدارس وتيارات ومنابر ، فأصبحت موجودة ، فضلاً عن ثورة وسائل الاتصال التي جعلت العالم كله داخلاً في غرف نومنا وليس فقط في مؤسساتنا وساحاتنا ، ومن هنا فإن إدخال الأفق العالمي (العالم وتيارات الفكر العالمية والمذاهب والفلسفات العالمية والتحديات) إدخالها في عقل المجتهد، هذه قضية أتصور أنها من مستجدات العصر في قضية الاجتهاد تحتاج إلى أن تكون نقطة في جدول أعمال الاجتهاد المعاصر . قد تكون صدفة أن اجتماعنا اليوم من ناحية التوقيت يتزامن مع المؤتمر الثالث لمنظمة التجارة العالمية ، التي تمثل الاجتياح للعالم ، فالرأسمالية الليبرالية وشركاتها متعددة الجنسيات وعابرة القارات والعملاقة تجتاح العالم اجتياحًا خطيرًا ، وأنا سمعت اليوم في الإذاعة أخبار المظاهرات في العالم الرأسمالي، فمنظمة التجارة العالمية لأنها تغرق العالم ولأنها تؤثر في البيئة ، لأنها تؤثر في الأوضاع الاجتماعية ، لذلك هناك ١٠٠ ألف تظاهروا في المدينة التي يعقد فيها المؤتمر مدينة (سياتل) في أمريكا، وهي مدينة ليست كبيرة ، كما اندلعت مظاهرات بالأمس في إنجلترا تهتف بسقوط الرأسمالية . والسؤال إذا كانت الشيوعية سقطت وإذا كانت الليبرالية المتوحشة تعلو في بلادها هتافات بسقوطها، وإذا كانت هناك محاولة لتزيين هذه الرأسمالية المتوحشة بما يسمى بالطريق الثالث وهي رأسمالية معدلة ، أين الاجتهاد الإسلامي من قضية البديل ؟ إن نظرية الاستخلاف التي تحدد رؤية الإسلام من هذه القضية تقول بملكية الله سبحانه وتعالى للثروات والأموال ، فأين هذه النظرية الفلسفية المرتبطة بمكانة الإنسان في الكون وموقع الإنسان فيجب أن يكون هناك بند في جدول أعمال الاجتهاد الإسلامي أن نقدم هذه النظرية ، فالعالم الآن يبحث عن بديل؛ لأنه في الدول الرأسمالية يهتفون بسقوط الرأسمالية ، وفي الولايات المتحدة التي (تؤمرك) العالم تحت شعار العولمة يهتفون ضد منظمة التجارة العالمية والمخاطر التي يمثلها هذا الاجتياح، العالم وليس فقط العالم الإسلامي ينتظر أن يقدم إليه اجتهادات

تنقذه من هذه الخيارات التي جربها وسقط بعضها ويهتف الآن بسقوط بعضها الآخر ، أنا أتصور أن البعد العالمي للاجتهاد يتطلب أن يكون هذا في جدول أعمال المجتهدين .

أنا تأملت عددًا كبيرًا من الدراسات التي كتبت في قضية الربا وفي قضية معاملات البنوك في السنوات الأخيرة ، ووجدت أن الهاجس الذي دار حوله الجدل هو قضية الفائدة أنها محددة ، فإذا لم تكن محددة فلا بأس ، هل هذه هي القضية ؟ أنا لا أتصور أن هذه هي القضية التي يفترض أن تشغل العقل المسلم والاجتهاد الإسلامي المعاصر ، القضية أن للإسلام فلسفة في الأموال وأن المال ليس سلعة ، لا يباع ولا يشتري ولا يتاجر فيه ، إنما المال هو بديل سلعة أو بديل خدمة أو لعمل من الأعمال ، الآن التجارة في المال تعد عصب النظام الرأسمالي الذي يتاجر في الأموال ويقترض بـ ١٠٪ ويقرض بـ ١٥٪ وهكذا، الشركات متعددة الجنسيات تقرض الدولار بـ ٦٪ ويصل فائدة إقراضها للدولار في بعض البلاد الأسيوية والأفريقية إلى ٥٠٪ ، هذا هو الذي يصنع التضخم ، البلاء الذي يشكو منه العالم كافة هو التضخم ، والتضخم هو ثمرة للتجارة في الأموال . إذن فالقضية ليست الفائدة المحددة . القضية أن المال ليس سلعة يتاجر فيها ، وعندنا في تراثنا منذ كتب أبو حامد الغزالي (إحياء علوم الدين) أبواب تتكلم عن المال والنقد أهو تجارة أم غير تجارة، إذن أنا أقول أنه من المطلوب ونحن نتكلم عن الربا وعن البنوك ألا تكون القضية هي تحديد الفائدة وإنما قضية فلسفة الإسلام في الأموال ، وظيفة المال في الإسلام ، وهذه نقطة في جدول الأعمال . أنا أقول بأهمية وخطورة هذه القضية ، لأنه بعد الخلل الذي أحدثته الحضارة الغربية في النظام الاقتصادي العالمي أصبح ٢٠٪ من أبناء الشمال يملكون ويستهلكون ٨٦٪ من ثروات العالم ، إذن تركز الغنى في جانب القلة وتركز الفقر في جانب الأغلبية ، فـ ٨٠٪ من سكان العالم يستهلكون ١٤٪ من منتجاته ، هذا يضعف القوى الشرائية ، ونتيجة ضعف القوى الشرائية أن رأس المال العالمي لا يتجه لا إلى تجارة أو إلى الخدمات بل للسمسرة وللمضاربة، وهذا هو البلاء الذي ابتليت به إندونيسيا وماليزيا وكوريا وغيرها من

بلدان شرق آسيا، ٩٧٪ من رأس المال يوظف في المضاربات وفي السمسرات وفي البورصة ، و ٣٪ من رأس المال العالمي يوظف للإنتاج ، إذن القضية أو المشكلة العالمية في المال أنه سلعة يتاجر فيها ويضارب عليها ولا يوظف في الإنتاج . هذه المشكلة حلها الإسلام .

ولذلك فإن المشتغلون بالتراث الاقتصادي الإسلامي ، لابد أن يعرفوا مشكل العالم حتي يكون هناك جدول أعمال حقيقي وليس هامشي سواءًا كان الفائدة محددة أم غير محددة .. عندنا في الإسلام كما علمنا رسول ا لله صلي الله عليه وسلم هناك علم نافع وعلم غير نافع .

والمشكلة الآن أن ٩٠٪ من العقول العلمية العالمية توظف في صناعة السلاح بشكل أو بآخر ، إذن في الدمار يستثمر ٩٠٪ من عقول العالم ، أين هي الاجتهادات الإسلامية في قضية العلم النافع . نحن نحتاج إلى جدول أعمال في الاجتهاد الإسلامي يلبي ويواكب المشكلات الحيوية في العالم ، نحن أبناء حضارة عاشت قرونًا طويلة على التعددية ، (الرعية والأمة) والأصل في الأمة أن يكون فيها تنوع في إطار الوحدة ، منذ صحيفة ا لمدينة التي جعلت اليهود والمسلمين أمة واحدة، التعددية قاعدة انتشرت في كل المدن ، وهذه الوحدة هي التي سمحت أن يعيش المسلم والمسيحي واليهودي في إطار تعددي، وعاشت في ظلالها كل الأديان السماوية والأديان الوضعية ، وقال سيدنا عمر بن الخطاب «سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول فيهم "سنوا فيهم سنة أهل ا لكتاب" والأقليات لبنات في جدار الأمن القومي والوطني والحضاري. والآن العالم الغربي يريد أن يحول الأقليات إلى ثغرات في الجسد الإسلامي . إذن نحن نحتاج إلى فقه أقليات نقدمه للعالم ، فنحن أمة مليار وثلث المليار نسمة ، إن أقلية مسلمة واحدة في الهند أكبر من كل الأقليات غير المسلمة في العالم الإسلامي، إذن فمن الواجب أن نهتم بموضوع الأقليات ، أنا أتصور أنه يجب أن نقدم في الاجتهاد الإسلامي معيار لفقه الأقليات يطبق عالميًا على الأقليات المسلمة في البلاد الغير المسلمة والأقليات غير المسلمة في البلاد المسلمة ، وهو من حق الأقلية أن تقيم دينها (الحلال والحرام الديني لديها) ولكن ليس من

حقها أن تصبح فيتو على هوية الدولة، فهوية الدولة ملك للأغلبية، يعني ١٥٠ مليون مسلم في الهند من حقهم أن يقيموا شعائر دينهم ولكن ليس من حقهم أن يكونوا فيتو على الشعب الهندي ٨٠٠ مليون هندوسي ، وكذلك الخمسة ملايين مسلم في فرنسا من حقهم أن يقيموا شعائر دينهم بمعنى الحلال والحرام الديني ولكن ليس من حقهم أن يكونوا فيتو على الشعب الفرنسي ، أو على العلمانية الفرنسية ، ونفس الشئ بالنسبة للأقليات غير المسلمة في الدول الإسلامية والعربية تقيم دينها ولا تكون عقبة أمام الشريعة الإسلامية وأمام هوية الدولة ، هذا معيار عالمي نريد للاجتهاد الإسلامي أن يقدمه للعالم لأقلياتنا وللأقليات الأخرى، ولذلك أنا أضعه في جدول أعمال الاجتهاد الإسلامي...

قضية حقوق الإنسان، إذا قلنا أن خطبة حجة الوداع تحدثت عن الحقوق المدنية والحقوق الدينية الاقتصادية والاجتماعية ... ومن ثم كانت ميثاقًا لحقوق الإنسان قبل ١٤ قرنًا فنحن مطالبون ألا تكون حقوق الإنسان أداة من أدوات الاختراق ، خصوصًا ونحن نرى الغرب يمول حركات حقوق الإنسان والتي تصنع ما يمليه الجهات الممولة في حاجة إلى أن ندافع عن الحرية وحقوق الإنسان لأن أولاً التيارات الإسلامية والفكر الإسلامي هو الذي يضار بفقدانها ، وأيضًا لدينا فلسفة لحقوق الإنسان فهي ليست حقوقًا يمكن أن تمنح أو تمنع إنما هي فرائض وتكاليف لا يجوز للإنسان أن يتنازل عنها، فليس من حقك أن تتنازل عن التعليم لأن العلم فريضة ، ليس من حقك أن تتنازل عن العدل لأن ظلم النفس يؤدي بك أن تذهب إلى جهنم، إذن علينا أن نقدم مفاهيم في حقوق الإنسان الإسلامي ، ونقدم بدائل في قضية المرأة، نحن بين شقي الرحى، فتيارات من الجمود والتقليد تريد تهميش نصف الأمة، وتيارات من التغريب تريد تحرير المرأة من الدين الإسلامي وليس تحريرها من القيود، رغم أننا نرى طيلة تاريخ الإسلام أن المرأة تشترك في العمل العام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومن الواضح أن كل هذه الأمور المفروض أن جدول الأعمال يهتم بها لأنه من العار أن الحركات الإسلامية بعد كل هذه العقود الطويلة فشلت في

أن تكون بين أعضائها ومستوياتها القيادية قيادات نسائية، في حين أن الإسلام جعل المرأة تشارك في بيعة العقبة وتشارك في أحداث الهجرة وفي القتال، حتى تذهب وافدة للنساء، أي كأنها مندوبة عن جمعية نسائية، إلى الرسول صلى الله عليه وسلم تقول له «أنا رسول من خلفي من نساء المؤمنين يقلن بقولي وهن على مثل رأيي لقد بعثك الله للرجال والنساء ولقد غلبك الرجال علينا، اجعل لنا يومًا تعلمنا فيه»، أنا أقول أن هناك تقصير شديد في الاجتهاد في فقه المرأة وإن لم نسارع في سد هذه الثغرات فسوف تتسع ويصعب رتقها .

مفهوم التجديد يحتاج إلى فقه في الاجتهاد الإسلامي، فالجمود نعرفه أكثر من اللازم ، والحداثة تقيم قطيعة مع الموروث، أما التجديد فهو مفهوم وسطي يستصحب الثوابت ويجدد المتغيرات، إذن لدينا منهج في التقدم ، ونظرية التقدم الغربية ليست هي نظريتنا والجمود الذي يدعو إليه البعض ليس هو سبيلنا . أما سبيلنا فهو أن ننمي مفهوم التجديد بحيث يصبح نظرية في التقدم نتقدم بها إلى أمتنا وإلى العالم .

الآن في ظل الاجتياح الإعلامي والثقافي وكلنا يُمسك بهويته كما يمسك الإنسان الجمر بيده ، وإذا لم يكن لدينا اجتهاد في الآداب وفي الفنون، في السينما والمسرح والشعر وفي كل شئ ، إن لم يكن لدينا أعمال فنية تشبع النفس الإسلامية فسوف تتركها فراغًا يملأها الآخر، فالقلب إن لم يملؤه ماء الحكمة والمعرفة ملأه هواء الجهل والعصيان، ومالك بن نبي يقول أن الفراغ يجعل هناك قابلية للغزو ، وإذا لم نملأ حياتنا بالمواد الأدبية والفنية المتسقة مع منظوماتنا الفكرية والمضبوطة بضوابط الإسلام لابد أننا نطرب لغيره ، فكل الذي نعيشه أو الانحلال والانفلات والتفكك الذي نعيشه على الاجتهاد الإسلامي أن يراجعه وأن يكون هناك تجديد في الفنون والآداب ، نحن أمة أبدعت من الفنون والآداب ما لا يتعارض مع مقتضيات الشريعة الإسلامية ، مما جعل فيلسوفًا عنصريًا معاديًا للإسلام والعروبة مثل إرنست رينان يقول : «كلما دخلت مسجدًا ندمت على أنني لم أولد مسلمًا من روعة الفن» .. أنى نحن من ذلك . تركنا ذلك للمستشرقين وغبنا عنه أو

غابت عنا القضية .

قضيــة التعدديــة : كثـيرون منـا يضيقون بالآخر حتى لو كان إسلاميًّا ، لقد تـأملت هذه القضيــة فوجدت أن فلسفة الإسلام تقول أن الواحدية فقط للذات الإلهية ، وما عدا ذلك يقوم على التعدد: في عالم النبات والحيوان والجماد والأفكـار والإنســان ، هـذه منظومــة فلسفية لقضية التعددية وأنـا أقول هذه معركتنـا في مواجهــة العولمة ، فالعولمة تهدد التعدديــة، فهي (العولمــة) ضد التعدديـة : تهمـش الثقافات الأخرى ، فهـي تصـب العـالم في قــالب واحد ، ولذلك فالعولمـة هي ثورة ضد الليبرالية الغربيـــة ، نريـد أن نقـول هـذا لكـي نحـاججهم ، والعولمة ليسـت اقتصادية فحســـب، فهنــاك محاولـــة للتنميط والاستئثار بثروات العـالم . وثيقة مؤتمر السكان ووثيقة مؤتمـر بكين دليل على السعي لتنميطه ثقافيًّا، إذن هناك محاولة لصب العـالم في قــالب واحـد ، ولذا ينطوي المفهـوم في ذاتــه علىُ القهـر والقسر فهو مثل كلمة أمركة - سعودة - جزأرة - إذن نحـن المطــالبون الآن بالدفـاع عن التعددية لأن التعدديـة هي التي تتيح للعـالم أن يكون متميزًا شعوبًا وقبائل ، مناهج مختلفة وحضارات مختلفة وألسنة مختلفة .

وبمناسبة القوميـات أين قضية القومية في جدول أعمـال الاجتهاد الاسـلامي ، نحـن في عـالم جعل الله فيـه من اختلاف الألسـنة واللغـات والحضـارات آيـة من آيـات الله سـبحانه ، العـالم الإسـلامي الذي نتكلم عنه في الفكر الإسلامي عالم متعـدد اللغـــات والثقافـــات أيـن هـي الثقافـات أين هي الاجتهـادات التي تعبد هذه الطريق ، علاقة القوميـة بالإسلام ، علاقــة الجماعـات القوميــة بالجماعـة الإســلامية . هذه قضيـة التعدديـة على مختلف الصعـد مطــالبين أن نهتـم بهــا وندعمها.

نــأتي هنـــا للكــلام عـن النظــام الإســلامي، هذه القضيـة مطلـوب من العقل المســلم أن يتناولهـا ، أنـا في مرة كنت في السعودية وقام أحدهم يقول : أنـا أدين الدكتـور عمـارة لأنـه يقول أن النظـام الإسـلامي ليس وحيًا منزلاً من السـماء . فسـألته بـدوري ومـاذا يعني النظـام ؟ النظــام آليـات ومؤسســات يصنعهـا البشـر. الشـورى مبـدأ ولكنها فكـرة تحتـاج إلى نظـام يضعهــا موضع التطبيـق، نظام الحكم ليس وحيًا مقدسًا،

الذي يتكلم عن الخلافة الإسلامية ، فهل الخلافة الإسلامية هي نموذج دولة الرسول أم أنها الآن يمكن أن تكون رابطة ما للمسلمين ؟ ألا يمكن لمنظمة المؤتمر الإسلامي إن حدث لها تفعيل وفاعلية تصبح هي مؤسسة الخلافة ؟! لأن الخلافة هي النظام الذي يحقق المقاصد الإسلامية ، وهي وحدة الأمة ووحدة دار الإسلام لأن وحدة الأمة هي الفريضة أما وحدة الدولة المركزية فليست فريضة . إن العدل فريضة أما نظام الخلافة أو ا لنظام السياسي فهذا نظام نصنعه ونطوره ، النظم مدنية بشرية يضعها البشر ويطورونها وهذه قضية فيها لبس كبير في الفكر الإسلامي ومطلوب من الفكر الإسلامي أن يناقش هذه القضايا .

قضية الحرية فيها لغط كثير بين حرية التفكير وحرية التعبير وبين احترام الثوابت واجتياح الثوابت، والإسلاميون أولى الناس بالدعوة إلى توسيع نطاق الحرية فهم أول ضحايا النظم المستبدة والنظم الشمولية، وهناك قضية تحتاج إلى اجتهاد جديد ، قديمًا كانت قضية الحرية وحرية الفكر دائمًا في إطار المرجعية الإسلامية، والفكر الإسلامي ، والفرق الإسلامية ، كل هذه كانت اجتهادات حرة في إطار مرجعية واحدة هي المرجعية الإسلامية ، والآن بفقه النوازل أصبحنا أمام نازلة جديدة بعد الاحتكام بالغرب إذ جاءتنا من الغرب مرجعيات أخرى عندنا ، أصبح لدينا تيارات مادية علمانية ، إذن ماذا نصنع معها؟ إذا كنا نحرم أية مرجعية غير إسلامية وهم الآن في السلطة سيحرمون مرجعيتنا، الآن القضية لابد أن أقول ليرجع كل الناس إلى ما يريدون من مرجعية ولنحتكم إلى الأمة ونحن على ثقة أن الأمة لن تختار تيارًا ماديًّا ولن تنتخب تيارًا علمانيًّا ، لكنها سوف تنتخبهم حتى على رغم كون الإسلاميين غير أكفاء فالأمة لا تطرب إلا للإسلام كما قال الشيخ حسن البنا رحمه الله ، أسماؤها إسلامية، مساجدها إسلامية ، لا يستجيبون إلا للإسلام ، يجب ألا نستخدم سلاح المنع والمحاربة ، وإنما نحتكم إلى الأمة ونحن على يقين بأن الأمة لن تختار إلا الفكر صاحب المرجعية الإسلامية ، أي هذه القضية أقول أننا نعالجها بمعيار السياسة الشرعية، بمعيار الموازنة بين المصالح والمفاسد، أيهما يمثل المصلحة الراجحة ؟

أن نصادر الآخرين فيصادروننا وهم الآن في السلطة؟ أم أن نقول مطلوب إتاحة الفرصة لكل صاحب مرجعية ونحتكم إلى الأمة ونحتكم إلى صندوق الاقتراع ، وأنا أقول هذا هو معيار السياسة الشرعية الموازنة بين المصالح والمفاسد، ومن هنا فإن قضية التعددية وقضية الحرية ينبغي أن توضع على جدول الاجتهاد الإسلامي.

أنا لا أريد أن أطيل عليكم ولكن النقطة الأخيرة هي أننا لا نريد للاجتهاد أن يقف عند النص ولا نريد للاجتهاد أن يهمل النص ، ولا نريد للاجتهاد أن يقف عند العقل ولا نريد للاجتهاد أن يهمل العقل، وأيضًا نريد للاجتهاد ألا يكتفي بالعقل والنقل وإنما لابد من القلب، نحن حضارة وأمة عبر عن العقل في كتابها بالقلب ، إن سر نجاح حركة الإحياء الحديثة أن ثقافتها وثقافة أئمتها تجمع بين النص والعقل والقلب، وهذا تجدونه عند الأفغاني لأنه كان صوفيًا وكان فيلسوفًا، وعند محمد عبده لأنه كان لديه بعد صوفي ، وعند رشيد رضا لأنه بدأ صوفيًا ثم تتلمذ على محمد عبده، وعند حسن البنا لأنه كان لديه البعد العقلي والقلبي . فإذا وقفنا عند ثقافة العقل وحدها نصبح غربيين ويجف الجانب الروحي عندنا ونهمل كتابنا وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإن نحن وقفنا عند النصوص نجفف علوم الدين، ولو كفانا أن نتأمل في عنوان كتاب الغزالي : «إحياء علوم الدين» فهو دعوة إلى ثورة لأنه جفت هذه العلوم فأراد أن يحييها.

الزواج في كتاب ا لله وسنة رسوله هو سكن ومودة ورحمة وسكينة وميثاق غليظ ، وحينما يتحول في بعض النصوص الفقهية إلى "عقد تمليك بضع الزوجة" فإن هذا الكلام لا يجب أن يقال .

عندما نتأمل مفهوم إقامة الصلاة كما جاء في القرآن الكريم لا تأدية الصلاة، فالإقامة شئ والأداء شئ آخر . السجود يحتاج إلى صوفية لشرحه أما عندما يأتي تعريفه بأنه اطمئنان الأعضاء تحول إلى تمرين رياضي.

الحج يتحول في الكتب التي تقرأها إلى دليل سياحي تدخل من هنا وتخرج من هناك وتشاهد هذا المكان وهكذا . أين فلسفة المكان وفلسفة الزمان؟ عندما تسعى بين الصفا والمروة لم لا يكتب في الكتب أنك تحيي مناسك ملة إبراهيم

دليلاً على وحدة الدين، عندما تطوف حول البيت الحرام لماذا لا يكتب أنه أول مكان عبد الله فيه، وأن قبلة الأمة الخاتمة هي أول مكان عُبد الله فيه دليلاً على وحدة الدين . عندما تذهب إلى الروضة (روضة الرسول صلى ا لله عليه وسلم) يكون الخلاف على مكان الصلاة هنا أو هناك . لم لا تقدم باعتبارها المكان الذي شهد انطلاقة الرسول والدعوة إلى آفاق العالم كله ، وهو المكان الذي حول شخصًا مثل ربعي بن عامر الذي لم تكن ملابسه تستر عورته إلى فيلسوف في الحرية والتاريخ يضاهي أفلاطون ، وحاطب بن أبي بلتعة وغيرهم كثير من الذي صنع هؤلاء وجعلهم خلقًا جديدًا في أسمى مراتب التحضر والسمو ؟

أريد بعث الروح في الفقه الإسلامي فالإنسان يقرأ بقلبه وعقله عندما يطالع هذه النصوص ، ولذلك أنا اعتبر فكرة «الإحياء» مهمة أي أن يتحول التيار الإسلامي إلى إحيائى لأن هذا هو لب معني الإسلام ﴿**استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم**﴾ الإحياء كلمة تلخص الإسلام ، يحيي الإسلام كل شئ في كل ميادين الحياة ، ولذلك أنا أقول أن هذه القضية من قضايا الاجتهاد والتجديد في الفقه . ولا أريد أن أطيل عليكم والسلام عليكم ورحمة ا لله وبركاته .

د. جمال الدين عطية : شكرًا للدكتور محمد عمارة والكلمة الأن للدكتور علي جمعة .

د. علي جمعة : مسألة الاجتهاد قضية قديمة حديثة لا تزال عبر العصور تشغل بال المشتغلين بالفقه وأصوله، بل والمشتغلين بالسياسة وتسيير أمور الناس، حتى اشترط الأولون في الإمامة العظمي أن يكون الخليفة مجتهدًا وظل الأمر كذلك ردحًا من الزمن إلى أن فصل الاجتهاد عن الإمام ، وعدّ أحمد أمين في ضحي الإسلام أكثر من ٩٠ مجتهدًا ، تلامذتهم نقلوا بعض ذلك إلينا ، وكان الليث بن سعد المصري أعلم من الشافعي إلا أن أصحابه ضيعوه فلم ينقلوا عنه علمه كما نقله أصحاب الشافعي إلينا . اهتمت هذه المدارس الأربعة بنقل تراث أئمتهم واهتم آخرون كالظاهرية والزيدية والجعفرية والإباضية بصورة أ قل في العدد ، إلا أن تراثًا كبيرًا عن أولئك الإئمة المجتهدين العظام قد وصل إلينا . نلاحظ أ ن المجتهدين

عبر العصور قلة وليسوا بالكثرة ا لمفرطة التي نريد أن نتصورهم عليها . عد ابن القيم في "أعلام الموقعين" عدد المشتغلين من الصحابة بالاجتهاد ، وكانت الصحابة الكرام تزيد على مائة ألف ممن رأوا رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع ، ولكن الذين وصلوا منهم إلى الاجتهاد نحو مائة وخمسين ، منهم المكثرون الذين تكلموا في كل الفقه ولا يزيدون عن عشرة ، ومنهم الذين تكلم الواحد منهم في مسألة أو مسألتين وهم الأغلب ، ومنهم المتوسطون ، وسماهم ابن القيم بأسمائهم، وكانت الصحابة تبعًا لأولئك الرؤوس الكبيرة ، فالمجتهدون في كل عصر قلة .

ذلك إن الاجتهاد يحتاج إلى أدوات، وبدون هذه الأدوات يتحول هذا الاجتهاد إلى رأي - رأي فردي قد يكون متفلتًا عن ضوابط الاجتهاد ، وقد يكون مخالفًا لما عليه مصلحة الأمة في نفسها وفي أفرادها ، والاجتهاد نوعان يكمل بعضهما بعضًا وليس هذا الاجتهاد الأول يعمل في مجال والآخر يعمل في مجال ، يعني أنهما متعارضان أو أن واحدًا منهما يحتاج إلى الآخر احتياج الشئ إلى بيئته؛ بل إن الاجتهاد لا يكون اجتهادًا إلا بهما ، وهو اجتهاد متعلق بالنص ، واجتهاد متعلق بالواقع ، وقد نتفق ونجمع على مسألة في النص ، كاتفاقنا على حرمة السرقة والربا والزنا والقتل وغيرها مما يكّون هوية الإسلام ولكننا نختلف في تقويم وتكييف الواقعة، هل هذا من باب الربا ؟ هل هذا يصدق عليه شرط ما شرطه الله سبحانه وتعالى مثلاً ؟ هل هذا من باب السرقة؟ هل هذا القتل الذي حدث هو قتل يستوجب القصاص ، أو أنه بحق لا يستوجبه ، أو أنه قد شابته شبهة تمنع القصاص ؟ كل هذه التقييمات اختلف العلماء فيها و لم يختلفوا في حرمة القتل ولا في أن القتل العدوان يستوجب القصاص ، ولا في تفسير النص لأنهم وإن كانوا قد اتفقوا في تفسير النص ، إلا أنهم اختلفوا في إدراك الواقع وما يؤدي إليه . وفي مسألة قبرص اختلف سبعة من الكبار (كبار المجتهدين) فيما إذا كان أهل قبرص ممن يستوجب القتال هل هم مرتدون ؟ هل هم يحتاجون إلى مساعدة ومساندة ؟ هل هم ممن يجب علينا أن نصبر عليهم لأنهم وإن اتفقوا على الأحكام اختلفوا في الحادثة التي وقعت من أهل قبرص وفي تكييفها بل

وفي تصويرها يعرف بعضهم أشياء عنها لم يعرفها الآخرون .

فهناك اجتهاد في النص وقد نختلف أيضًا فيه ، لأن النص منه ما هو قطعي الدلالة لا يستوجب الخلاف ومنه ما هو ظني الدلالة يستوجب الخلاف ، منه ما قد اختلفنا فيه فعلاً ، ومنه ما لم نختلف فيه، والاجتهاد نوعان : اجتهاد في النص واجتهاد في الواقع ، هنا مرتبة يوقع فيها ذلك المجتهد ما قد فهمه واستنبطه واستخرجه واستثمره من النص علي الواقع ، وهي مرتبة أخرى تحتاج إلى تدريب ومزيد اتقان ، ويختلف كل مجتهد عن مجتهد آخر في هذه المراتب الثلاثة أو هذه النقاط الثلاثة، فبعضهم يفهم النص فهمًا عميقًا وبعضهم يدرك الواقعة إدراكًا دقيقًا ، وبعضهم يستطيع وبملكة عالية أن يوقع هذا علي ذلك وبعضهم لا يستطيع والكل في دائرة الاجتهاد ، نأخذ من هذا الذي صوره لنا الأصوليون في كتبهم وأقروه ان الاجتهاد يحتاج إلى أدوات وأن هذه الأدوات تمثلت في فهم النص في أصول الفقه وتمثلت في إدراكهم للواقع ، لم يكن الواقع يتغير بمثل هذا التغيير الشديد اليومي الذي سمعناه ورأيناه في كلام الدكتور محمد عمارة ، فلم يكن في حاجة إلى تدوين الآليات التي يفهم بها الواقع لأن الواقع يدرك بطريقة طبيعية معتادة ، أما مع تغير المواصلات والاتصالات والتقنيات الحديثة فقد تغير برنامج الإنسان اليومي، وأصبحت وكالات الأنباء العالمية الكبرى تبث أكثر من ١٢٠ مليون معلومة في اليوم ودخلنا في إطار آخر لم يعد الإنسان يعيش يومه كأمسه و لم يعد الإنسان ينتظر غده كيومه ، فاختلف البرنامج فاحتجنا إلى آليات أخرى لإدراك الواقع ، أدرك الغربيون ذلك فقاموا بإنشاء مجموعة من العلوم الإنسانية والاجتماعية يدركون بها الواقع ولكن كان المنطلق لها إنما هي رؤية أخرى للإنسان والكون والحياة تخالف العقيدة الإسلامية ، وتخلف المسلمون عن إنشاء تلك الآلية . نأخذ مما قرره الأصوليون أن الاجتهاد يحتاج إلى خيال خلاق (creative Imagination)

يحتاج (وهذا كلام الأقدمين وليس كلام المحدثين) إلى أن يجلس المجتهد ويغمض عينيه تحت شجرة الصفصاف ويفكر ، وكلما كان عميقًا في فكره منظم ومرتبًا في تفكيره كلما نال من

الاجتهاد الدرجة العليا ، يفهم من كلامهم أن الاجتهاد لابد له من الاتصال بالواقع فلو عزلنا المجتهد عن الواقع فلا اجتهاد له . ومن هنا تأتي تلك المعادلة الصعبة التي سمعناها . هل نكتفي بالنص ؟ ليس في الاجتهاد اكتفاء أصلاً بالنص لأنه لا يسمي اجتهادًا إلا بكمال أركانه ، وأركانه أن يطلع علي النص ثم يطلع على الواقع ثم يوقع هذا علي ذاك وإلا فإنه لا يعد مجتهدًا أصلاً . إذن فنحن نضحك على أنفسنا إن سمينا أولئك الذين يستنبطون الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية بالمجتهدين دون أن يكون لهم مشاركة واقعية ومعرفة دقيقة بالواقع.

نسمع بعض كلام الأقدمين يقول فيه ابن برهان : "لا ينعقد الاجماع مع مخالفة مجتهد واحد ، خلافًا لطائفة ، وعهدة الخصم أن عدد التواتر من المجتهدين إذا اجتمعوا على مسألة كان إنفراد الواحد عنهم يقتضي ضعفًا في رأيه ، قلنا ليس بصحيح إذ من الممكن أن يكون ما ذهب إليه الجميع رأيًا تبتدر إليه الافهام وما ذهب إليه الواحد أدق وأعوص. نحترم مجتهدًا واحدًا في مقابل جماعة من المجتهدين ، والكلام لابن برهان : وقد ينفرد الواحد عن الجميع بزيادة قوة في النظر ومزية في الفكر ولهذا يكون في كل عصر متقدم في العلم يفرع المسائل ويولد الغرائب ، يفكر ويتصور، وينشئ خيالاً خلاقًا - والخيال الخلاق الآن أصبحت له علوم كثيرة . كيف تستطيع أن تفكر في وقت قصير التفكير المرتب والتفكير المنظم؟ .

ويقول الغزالي في كتابه «حقيقة القولين» "وضع الصور في المسائل ليس بأمر هين في نفسه ، بل الذكي ربما يقدر على الفتوى في كل مسألة إذا ذكرت له صورتها ولو كلف وضع الصور وتصوير كل ما يمكن من التفريعات والحوادث في كل واقعة عجز عنه ، ولم تخطر بقلبه تلك الصور أصلاً ، وإنما ذلك شأن المجتهدين . يعني جعل من أركان الخيال المبدع أو ا لخيال الخلاق ، وهذا كلام الغزالي .

أبو المظفر السمعاني يتكلم ويقول : "علم الفقه علم مستمر على مر الدهور وعلي تقلب الأحوال والأطوار ، لا انقضاء ولا انقطاع له ، وقد جعل ا لله اجتهاد الفقهاء في الحوادث في متدرج الوحي (أي وضع الاجتهاد في منزلة الوحي) أي أن دين الإسلام مستمر ،

هذا هو أبو المظفر السمعاني في "قواطع الأدلة" . في زمن الرسل صلوات ا لله عليهم كان الوحي هو ا لمطلوب في زمان الرسل بشأن احكام الحوادث ويحمل الخلق عليها فحينما إنقطع الوحي وانقضي زمانه وضع ا لله تبارك وتعالي الاجتهاد من الفقهاء في موضع الوحي ، هذا الكلام يقال في القرن الرابع والخامس والسادس الهجري ، يصدر منه بيان أحكام ا لله ويحمل الخلق عليها قبولاً وعملاً ولكن إذا عرفنا أن الاجتهاد أمر صعب لكنه مستمر وأنه يحتاج إلى أدوات ولكنه ممكن وهو أمر قليل عبر العصور لكن الحاجة ماسة إليه، والاجتهاد أمر لا يأتي بتعيين جهة حكومية ولا غيرها ولا أن يصف جماعة من الناس واحدًا بأنه مجتهد ولا أن يصف نفسه . الاجتهاد أمر من الداخل، والإنسان يجد نفسه مجتهدًا من الداخل ، يتنبه لهذا سعيد المرسي فيقول : أما التطلع إلى الاجتهاد والرغبة التوسع في الدين إن كان ناشئًا لدي الذين تركوا الضروريات الدينية واستحبوا الحياة الدنيا وتلوثوا بالفلسفة المادية فهو وسيلة إلى تقويض الوجود الإسلامي وحل رطة الإسلام من الأعماق . إن وجود إرادة الاجتهاد والرغبة في التوسع في الدين عند الذين يدورون في فلك الإسلام ويأتون إليه من باب التقوى والورع الكاملين وعن طريق الامتثال للضروريات الدينية دليل الكمال والتكامل ، وخير شاهد عليه السلف الصالح . هذه أهمية وجود القلب الذي أشار له أستاذنا الدكتور محمد عمارة ، وجود القلب في المنظومة ، يقول صادق الرافعي : "حب ا لله ورسوله ثم قل ما شئت ، فإنك ستكون محاطًا بسياج يمنعك من الضلال ويمنعك من الانفلات" .

إذن ينبغي علينا أن نعرف تلك الحقائق ، أن ندرك أن الاجتهاد سيكون في القمة ، وأنه ينبغي علينا عند إعداد الإنسان للاجتهاد أن نعده لفهم النص ولإدراك الواقع وندربه في إيقاع النص علي الواقع ، هذه تحتاج إلى ملكات تمهيدية ، ندعو إلى الاجتهاد وإلى التجديد منذ أكثر من ١٣٠ سنة ، فقد ألف رفاعة الطهطاوي بعض المقالات ونشرها في روضة المدارس بعنوان "في التجديد والتقليد " ثم نشرها في كتاب سند ١٢٩٠هـ أي منذ ١٣٠ سنة أسماها "القول السديد في الاجتهاد والتقليد"

فيدعو إلى التجديد والاجتهاد منذ زمن بعيد وقامت مدرسة ، فزعت من هذا التصور أن يدخل في الاجتهاد من ليس منه ولكن إلى الآن لا نرى مجتهدًا من المجتهدين العظام ، إذن فلابد أن هناك خطأ ما في تربية المجتهد ، نرى اجتهادات يقدمها بعض المفكرين، ومنهم أستاذنا الدكتور جمال عطية والدكتور عمارة والدكتور إبراهيم عبدالرحمن رجب ، ولكن لا نرى مجتهدين عظام يتكلمون فيسمع لهم كالعز بن عبدالسلام وابن تيمية والسيوطي وابن السبكي ، حينما كانوا يتكلمون مع الحكام والولاة كانت كلماتهم تصل إلى قلوبهم ، كانوا يريدون الصلاح وكانوا معهم ، السلطان الغوري كان يجعل السيوطي بجواره دائمًا ، المظفر وقطز وبيبرس كان يجعل دائمًا بجواره العز بن عبدالسلام والسلطان بيبرس لما مات العز جعل بجواره ابن الفركاح ، وهكذا لما انفصل الاجتهاد عن الإمامة أقاموا مجتهدًا بجوارهم وصارت سُنة حسنة حتي في الدولة العثمانية في القاضي عسكر أو في شيخ الإسلام فأصبح الصدر الأعظم يتولي الكونيات وأصبح شيخ الإسلام يكمل هو هذا النقص الذي ينقص السلطان العثماني فيصدر شيخ الإسلام أبو السعود له قوانين وضعها لكل بلد دخل فيها العثمانيين منطلقة (كما قال الدكتور أبو ا لمجد في الصباح) من الواقع، من المصلحة . كل هذه المنظومة واحدة وليست متجزئة وعندما نتكلم عنها متجزئة إنما هو كلام وتقسيم أكاديمي وليس تقسيمًا واقعيًا ، يعني أريد أن أعترض على الدكتور أبو المجد أنه جعل الاجتهاد في الفكر بيئة للاجتهاد في الفقه وأنا أقول لا : الاجتهاد في الفكر جزء من الاجتهاد في الفقه ، ونصل إلى نفس النتيجة ، ولكن نفس التصور أن هذا يصدر أولاً ثم هذا فهذا أبدًا . أما الاجتهاد الفقهي قد لا يحتاج إلى عموم هذا لأنه عمل النخبة وليس عمل العموم ، إذن فأنا أقول حتي نصل إلى الاجتهاد ينبغي علينا أن نجعل الاجتهاد الفقهي والاجتهاد الفكري شيئًا واحدًا ، وأن هذا من عمل النخبة والنخبة قليلة في كل عصر وحين تقرأ هذا لابد علينا فيه من إعداد ، نبين مناهجنا في التدريس ، نبين للناس كيف يتجاوزون هذه المراحل الصعبة ، نستعين بالخبراء ، نصل إلى الاجتهاد الجماعي ،

إلى آخر ما طرح في الـ ٥٠ سنة الماضية كثيرًا جدًا وأستوفي فيه ا لكلام ، شكرًا لحسن استماعكم وقد أكون أطلت عليكم والسلام عليكم ورحمة ا الله وبركاته .

د/ جمال الدين عطية : شكرًا للدكتور على جمعة ، وكان بودنا لو أن الدكتور العوا لحق بنا ، وقد كان موجودًا في الصباح ولكنه ذهب لبعض شأنه فلعله يستطيع العودة ، والآن نفتح باب المداخلات فمن كانت له رغبة في السؤال أو المداخلة فليتفضل .

د/ أحمد عبد العزيز : (مدرس أصول الفقه بجامعة الأزهر / فرع أسيوط) كلمة بسيطة كنت أحب أن أعقب بها على كلام الدكتور كمال إمام حول الاجتهاد في الأصول ، فأنا لا أفهم ماذا يعني بالأصول ؛ وما هي أبعادها : وكيف يمكن الاجتهاد فيها دون غيرها ؟! وشكرًا .

د/ سيد دسوقي : ما قاله الدكتور على جمعة حول تصور المسألة أمر مهم، فأنا مشتغل بالعلوم الهندسية وقد تحل المسألة إذا كان ثمة تصور جيد لها ، والسؤال ما هو تصور المسألة حول قضية الاقتصاد ثمة اتجاه يحاول حصر الاقتصاد كله في "قضية القائدة" وقد تكون المصيبة كلها في النظام البنكي ، النظام البنكي نفسه وسيلة من وسائل السيطرة على الشعوب فالفكر التنموي كله هو الذي يحتاج إلى إعادة نظر وإعادة اجتهاد ، فقضية التنمية كما قال الدكتور محمد عمارة تحتاج إلى جهد عظيم . ومن ثم فإن هذه القضايا وغيرها تحتاج إلى جهد فقهائنا ، وعندما أقول فقهائنا فإنني أقصد الجيل الجديد منهم وكنت سجلت بعض خواطري حول المسألة واعتبرتها نظرية جديدة في التنمية ، نشرته في كتيب صغير أخذه مني جمال سلطان وضعت فيها تصورًا للفكر التنموي في إطار الاشتغال بقضايا الاجتهاد ، ولا أعرف ما هي مشكلة المرأة. لم يتكلم الفقهاء القدماء عن عمل المرأة لأنها كانت مسألة بديهية ، فوالدتي كانت تعمل منذ الصباح الباكر حتي المساء ، وكان هذا أساس التنمية عندنا في الريف ، ونظام الأسرة والسكن كان يسمح بذلك . أما الآن وكنتيجة للتطور لم تعد ظروف المسكن والمواصلات ونظام الأسرة يسمح بعمل المرأة إذ نظام الشقق الجديدة بضيقها الملحوظ تجعل الأسرة كلها أسيرة هذا

الضيق وعمل المرأة ينحصر في تلميع الشقة ، فأصبحت قضية التنمية تمثل مشكلة وخرج من ينادي بألا تعمل ، والحق أن الأصل في الأشياء أن تعمل المرأة . لابد أن تعمل المرأة فعمل المرأة فريضة ، ولكن علينا أن نوفر بدائل تتناسب مع ظروفنا فكما يفعل النساء اليابانيات . إذ يقمن بعمل دوائر كهربية وتجميعها تقوم بها النساء في بيوتهن وهذا يناسبهن ، إذ هذه السيدة الجالسة في الشقة الضيقة تستطيع العمل إذن . والحاصل أن الغرب أحاطنا بعالم أشيائه وفرضها علينا وجعلنا سوقًا له ، وقد قلت حضرتك أننا نحتاج إلى فقه النوازل وأنا أؤكد أننا في نازلة تنموية تحتاج منا إلى تفكير وتحتاج إلى تدبير، والحاصل أننا في هذه النازلة التنموية ليست المرأة فقط هي التي لا تعمل ولكن الرجل أيضًا لا يعمل فهو يقضي نصف وقته سفرًا من أقصى المدينة – من شرقها إ لى غربها – وبالعكس ويصل إلى عمله مرهقًا فينام أو يتثاءب ويقضي وقته حتى موعد الانصراف فيعود إلى بيته ، لماذا لا يعيد الناس إلى الحقول ، وبدلاً من تخريج ٨٠ ألف شاب وجعلهم يتنظرون الوظيفة ، تعتمد الحركة التنموية وتطورها على أن يعمل الناس بأيديهم ويكسبوا بعمل يدهم.

وقد طالعت خبرًا في الصحف أن ممثلاً فرنسيًا مشهورًا قرر بعد بلوغه سن الشيخوخة أن يعتزل العالم ويعيش في الريف يمارس الزراعة . وينبغي أن تصل هذه الفكرة إلى الشباب فإذا لم تتوافر لدى الشباب فرصة العمل الذي يرجوه فهو إذن ينبغي عليه أن قبل العمل بيده في الحقل أو لا مصنع ، ومن ثم فيجب حين أتحدث عن القضايا التنموية أن آخذها في سياقها الزمني والمكاني ، فقديمًا كان يمكن إثارة مثل هذا الرأي باعتباره ملائمًا لظروف عصره أما الآن فلا ، ومن ثم فالاجتهاد في القضايا التنموية في الأهمية ، ويحدث أحيانًا أن يكون لدى طالب في الماجستير يبدأ بخطأ منهجي ثم يشتري كمبيوتر ومعدات ويرسم منحنيات الخ ، ولكن للأسف تصور المسألة خاطئ من البداية ، ومن ثم لا معنى ولا فائدة ترجي بعد ذلك أو بعد خطأ التصور كما قال الدكتور علي: إن تصورنا للمسائل بطيء وساذج ويحتاج إلى جهد. وأنا لا أقول ذلك لجيلنا ولكنه للأجيال القادمة ، أما جيلنا فيكفيه جدًا أن يوصل الرسالة ، وشكرًا

لكم .

د. إبراهيم عبدالرحمن رجب: اسمحوا لي أن أبدأ من آخر كلمة قالها أخي الدكتور سيد دسوقي نحن نتناول قضية التجديد أولاً وهي قضية فكرية على درجة عالية من الأهمية خصوصًا في ضوء أن الأمور يحدث فيها تطور كبير ، وكما قال فإن قضية الاجتهاد والتجديد ليست قضية تجديد ديني فحسب ولا تجديد في محيط أكاديمي فحسب ولكن يتم في إطار إرادة سياسية بشكل ، الاقتصاد الإسلامي ، الدول التي تعتبر نفسها قلب الإسلام على وجه الأرض لا تزال اقتصادياتها ربوية وهي تفعل ذلك في انتظار ظهور البديل وكأن هذا البديل سيظهر من تلقاء نفسه ، نحن نتكلم عن ممارسات كما تفضل الأخوة كلهم فيما ذكروه ، لكن الممارسات تحتاج إلى أن يكون لها أرضية ، أن يكون هناك بنك إسلامي فهذه ضرورة دينية ، نبدأ فيها معًا لكي تأخذ الشكل الصحيح ويمثل البديل ، قضية تأثير هذا كله ، بالنسبه للاقتصاد العالمي والأزمات والكوارث الكبري التي تحيط بالقضية أعتقد أن أخطر ما يواجهنا الآن هو غيبة الإرادة السياسية للتجديد وفقًا للتصور الإسلامي الصحيح ، اذن الإرادة السياسية لابد من توافرها في التجديد سواء على المستوى الداخلي أو على المستوى الدولي . شكرًا والسلام عليكم ورحمة الله .

أ. سامح رشوان : إن قارئ مجلة المسلم المعاصر يتساءل هل ما زال مشروع هذه المجلة واطروحاتها قادرة وصالحة لمواجهة المشكلات المعرفية التي سيواجهها أو يواجهها الجيل الجديد، الجيل الذي يدخل القرن القادم، ألسنا بحاجة إلى إعادة نظر في الأطروحات والنظريات التي تروج منذ نشأة المجلة ، لا سيما مفهوم الاجتهاد ، ألسنا بحاجة إلى تجاوز هذا المفهوم، أو توسيعه بحيث يمتد إلى أطر اجتماعية واقتصادية وسياسية ؟! ألسنا بحاجة إلى مفكرين إسلاميين يحللون لنا الوضع السياسي والاقتصادي والاجتماعي ويملأون الفراغ الذي يملأه غيرهم ممن يختلفون عنهم أيديولوجيا ؟

د. أحمد عبدالله : هو تعليق وسؤال في نفس الوقت عن موضوع علاقة الاجتهاد بالمناخ العام، أنا أعتقد أن هناك العلاقة ما بين ظهور المجتهدين وبين الثقافة الحاكمة في المجتمع من حيث

كونها ثقافة مغلقة جامدة أو ثقافة منفتحة تقبل بالتعددية وبالاختلاف والثقافات المختلفة ، في تصوري إذا كان المناخ الشائع بشكل عام يتجه إلى الجمود فإن ذلك يقلل من فرص ظهور المجتهد ، ذلك أن البنية التحتية للاجتهاد ليست موجودة أساسًا وشكرًا .

أ.د. **محمد كمال إمام** : في الحقيقة ليس لدي تعقيب ولكن لدي رد فيما يتعلق بسؤال الدكتور أحمد عبدالعزيز أستاذ أصول الفقه بجامعة الأزهر - فرع أسيوط : في الحقيقة لم أقل أن رأيي أن يفتح باب الاجتهاد في علم الأصول ، المجلة ومنذ أن انطلقت من ٢٥ سنة طرحت فكرة تجاوز التراث في عدة أمور من بينها فتح باب الاجتهاد في علم الأصول ، وعرض من جانبه الأستاذ الدكتور أحمد كمال أبو المجد صباح هذا اليوم تصوره لموضوع الاجتهاد في الأصول ووجدت تعضيدًا من الدكتور علي جمعة في إمكانية فتح باب التجديد في علم الأصول ، والحقيقة أنني بعد أن صاحبت مدرسة المسلم المعاصر على مدى عشرين عامًا قلت للأستاذ الدكتور جمال الدين عطية في لقاء استمر ساعتين أنني أريد أن أوصد الباب تمامًا في موضوع الاجتهاد في علم الأصول لاعتبارات مختلفة أبديتها حينئذ .

إجابة على سؤال الأخ الذي يرى أن المسلم المعاصر هل يمكن أن تطور مفهوم الاجتهاد حتى تستوعب الجديد وتجاوز المفهوم الذي طرحناه منذ ربع قرن ، المسلم المعاصر أخي العزيز لم تطرح مجالاً للبحث وإنما طرحت منهجًا ، وهذا المنهج ، الاجتهادي الذي طرحته المسلم المعاصر أعتقد أنه بعد ربع قرن أثبت صلاحيته لأن ينتج باحثًا في مجال والسياسة الاقتصاد والتشريع والقانون ، أي أن ما تريده أنت في مجال كفاءات جديدة أو أن تكون بديلاً لبعض ما هو قائم أعتقد أن منهج المسلم المعاصر يستطيع أن يخرج لك مثل هذه النوعيات من الكفاءات وشكرًا .

أ. **محمد روملي (أندونيسيا)** : بسم الله الرحمن الرحيم أتوجه بالشكر والتقدير إلى القائمين على عقد هذه الندوة ، وأتوجه بشكر خاص إلى المفكر العربي الفيلسوف الدكتور محمد عمارة، على إلقائه المحاضرة أود أن أؤكد أنني شديد الإعجاب به وبأفكاره وقلما تفوتني محاضرة أو لقاء يعقد معه .

إن قضية العولمة هي إحدى القضايا الملحة في عصرنا الراهن ، وقد قرأت كتابكم «التعددية في الإسلام »التعددية في إطار الوحدة وأقول أن هذا الكتاب ـ الذي حصل على جائزة في انجلترا ـ كتاب ثمين وفيه المشروع التعدد من وجهة نظر الإسلام ، فيرى أن التعدد والاختلاف في الشعوب والقبائل في الإسلام لابد وأن يكون وكذلك الاختلاف في الشرائع والمنهج في إطار الوحدة ، فهناك شعار ان الدين واحد والشرائع شتي ولكن يادكتور محمد عمارة إذا كان الإختلاف السياسي والتعدد السياسي فأرى أن المسلمين في عصرنا هذا مازالوا مختلفين في القول ، جماعة الإسلام في مصر وفي إيران وإندونيسيا وماليزيا وغيرها كيف يمكن ان يتوحدوا في إطار الوحدة ، هل لابد أن تقام دولة واحدة، أم يكفي بإطار العقيدة هذا سؤالي السياسي؟

والسؤال الثاني هو أن الطريق الثالث الذي طرحه المفكرون في عصرنا، الطريق الثالث The Third Way ليس برأسمالية متعددة ، ولكن هناك مصطلح الديمقراطية الاشتراكية ، فدول العالم الثالث أقرب إلى هذا المصطلح وهو الديمقراطية الاشتراكية وليست الديمقراطية الليبرالية فكيف يبدو في رأيكم مستقبل كلا المفهومين؟

السؤال الأخير أستاذي وأبي في جامعة الأزهر ـ أستاذي الدكتور على جمعة ،وهي مشكلة النص الواقع فقد ارتبط النص بالواقع ارتباطًا شديدًا ولانقول أن النص خلو من الواقع وإذا كان النص ارتبط ارتباطًا شديدًا بالواقع، فكيف يكون الاجتهاد ، إن الواقع متغير فقد ذهب د. نصر حامد أبو زيد أن النص منتج ثقافي وأنا لا أوافقه ، وفي السودان يقول الدكتور عبد ا لله النعيمي بـ Construction Sharia يعني هدم الشريعة لأن النص قد ارتبط بالواقع ، فما رأيكم في هذه المسألة ؟

شكرًا علي حسن استماعكم

والسلام عليكم ورحمة الله

د. بهاء أحمد الأمير

بسم الله والصلاة والسلام على رسول الله

لي تعليق على كلمة «المعاصرة» إذ كلما سمعت هذه الكلمة وقفت عندها كثيرًا ، فعندما نعود إلى أسلافنا السابقين في القرن السابع الهجرى لانجدهم

يكتبون عن سابقيهم باعتبارهم في القرون الوسطي ، ولا حتي في القرن الحادي عشر ، وإنما هذا اللفظ شارع على الأدق في القرن العشرين وفي النصف الثاني منه ، وأزعم أن هذا التعبير هو معادل موضوعي لمفهوم «الحداثة» سواء اعترفنا بهذا أم أبينا واللفظ المكمل له هو «القرون الوسطى»، وهذه الألفاظ ليست ألفاظًا محايدة ، مثل القرن العشرين وإنما هذه الألفاظ تعني حالة زمانية واجتماعية وسياسية وثقافية أزعم أنها خاصة بأوربا ولاتخص العالم الإسلامي لأن لفظة القرون الوسطي والمعاصرة خاصة بثورة أوربا على الكنيسة والخروج عليها، والتمييز ما بين قبل الثورة العلمانية ومابعدها وهذا لايخصنا في شئ، والأخذ فيه ليس لفظيًا كما يظن لأنه يؤدى إلى تصورات في الذهن ، تنطبع وتؤثر علي كيفية ما سبق وما أتى وما معني التجديد والاجتهاد . تعليق على كلام الدكتور محمد عمارة وعلى النصف الأول منه تحديدًا ، فالدكتور محمد تكلم عن التجديد والاجتهاد في قضية كلية وأثار في إطارها قضايا جزئية لكن نقطة البدء في هذه القضية الكلية وهي التجديد والاجتهاد وأنا اختلف معه وأعرف أنه أعلم مني ، فهو جعل الغرب نقطة البدء والمنتهى، فالغرب عنده نظرية فاشلة ونجتهد فنقدم له نظرية بديلة في المال والحكم والسياسة والاجتماع والعمران، وأنا أرى أن هذه نقطة خاطئة لأنها تفقدنا ذاتنا وهويتنا لأننا لا ينبغي أن نبدأ في التجديد من باب ما يحتاجونه، الأمر الآخر أن البدء بهذه النقطة لا يحرك المسلمين.

وأرى أن هذا خطأ وقع فيه كل من كتبوا عن التجديد ، فكلهم بدأ من حيث يريد الغرب وافتقدوا القدرة على فهم المجتمع وعلى تحريكه ، ويقف المجتهد ليتكلم عن المساواة وحقوق الإنسان والحريات ولا أحد يستمع إليه، وإذا استمعه لم ينفذ ما قاله ، بل وهو نفسه في بيته لايطبق مايقوله ، وأزعم أن أحد الأسباب الرئيسية أن كل واحد يبدأ منهم الموضوع من نقطة خاطئة . إن الغرب وصل إلى كذا فينبغي علينا أن نتحرك وأن نكيف ما عندنا ليتوافق مع ما جاء به ، أنا أرى أن نقطة البدء يجب أن تكون أن الله سبحانه وتعالى قد أنزل القرآن على محمد صلى ا لله عليه وسلم وأن محمد بن عبد ا لله صلى ا لله عليه

وسلم جاء لكي يغير البشرية ويزيل عنها ظلام الجهل والظلم والاستعباد .

فإذا كان هذا كذلك فالواجب أن نعتقد أن الله عز وجل أمرنا فيجب أن نلبي وأمرنا فيجب أن نجيب وما أمرنا به وما يجب علينا هو فقط أن نفعله بغض النظر عن الآخر ، هذه هي القضية وليس غيرها ، هذا فرع ينتسب إلى أصل ، فإذا فقدنا أصلنا وفقدنا هويتنا وأهدافنا فقدنا البوصلة والاتجاه، وسأعطيك تعليقًا بسيطًا على هذا الفرع فالدكتور عمارة يقول أنه يجب أن يكون عندنا جماعات نسائية أو زعيمات وما إلى ذلك تأسيسًا الغرب . هذا ليس هدفنا فلا ينبغي تسيير المرأة في مظاهرات تطالب بالحرية بل ينبغي أن تنطلق في مطالبها من الفهم الإسلامي للحرية ، فإذا احتاجت أن تكوّن جمعية فلتكون وإذا احتاجت أن تكون زعيمة فلتكون، ولكن أن يكون الهدف أن يقال أن لدينا جمعيات نسائية وحركة نسائية أو أن لدينا زعامات نسائية فذاك أمر مرفوض وشكرًا لكم والسلام عليكم ورحمة الله.

أ. **عاطف مصطفى** : (كلية الحقوق جامعة القاهرة) : أريد أن أسأل عن مفهوم التجديد فأستاذ في القانون الفرنسي عندما اطلع على القانون التركي الذي صدر عام ١٨٦٤م قال عبارة غريبة : «لولا أن يكون هذا القانون قد أخذ من القانون الفرنسي فهو يتشابه معه إلى حد كبير» على الرغم أن القانون التركي مستمد من أحكام الشريعة الإسلامية (قانون قديم) والقانون الفرنسي قانون حديث ، والدكتور سليمان مرقص علق على أحكام المواريث في الشريعة الإسلامية ، وقال إنها أحدث التشريعات في العالم ، وهناك أساتذه كثير كثير قارنوا بين قواعد الشريعة والقانون الحديث ، والمرء يتساءل هل أحكام الشريعة بحاجة إلى التغيير ، وإذا كانت بحاجة إلى التغيير لماذا لم يصب النظام القانوني الإسلامي بالهرم ؟ ولماذا وجدت هناك نظم قانونية كثيرة عندما بحثوا في أصولها وجدوا أنها مستمدة من أصول إسلامية ولن أتحدث عن النظم التجارية وأقول أنها في معظمها مأخوذة من الشريعة الإسلامية.

والحقيقة ما أسأل عنه ، هل فعلاً كلما تقدم الزمن وجب التغيير ولماذا لاينبغي علينا نحن أن نعود إلى الوراء وهل التطور يعني دومًا التقدم في خط

مستقيم إلى الأمام ألا يحدث العكس أحيانًا وشكرًا .

د. جمال الدين عطية : سوف أستأذنكم في خمس دقائق للرد على تعليقات ومداخلات الأخوة الحضور وسوف نعطى بعدها الكلمة للأستاذ الدكتور محمد سليم العوا ما بقي من الوقت .

بالنسبة للدكتور أحمد عبد العزيز لموضوع التجديد في الأصول وحتى لا يفهم الموضوع على غير حقيقته ، عندنا الإمام الشافعي الذي وضع أول لبنة في الموضوع، ولو أنه قال أن لدينا الكتاب والسنة فلا داعي إذن للقواعد لما صار هناك هذا العلم .

وجاء من بعده الجويني لكنه لم يتوقف إزاء ما كتبه «الشافعي» بزعم أن ما كتبه الشافعي فيه الكفاية ، ثم الغزالي ثم العز بن عبد السلام ، وأضاف إضافات لم تكن موجودة من قبل، والشاطبي أضاف كتابات بعضها اتفق مع العز وبعضها اختلف معه، حتى مؤخرًا الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور جاء وبلور المسائل بصورة معينة، هذه الإضافات كلها هل نسميها تجديدًا ؟ هل نسميها اجتهادًا في الأصول ، والأقوال السابقة ليست مقدسة ويجوز للمعاصرين تجاوزها، وهذا هو المقصود.

والآن سوف يتفضل علينا الدكتور محمد سليم العوا بنفحة من نفحاته .

الدكتور محمد سليم العوا : بسم الله الرحمن الرحيم ، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام ، أعتذر لكم عن التأخير غير المقصود فقد كنت هنا الصباح وانصرفت لأداء مهمة ضرورية لكن الظروف أخرتني، والحقيقة الدكتور على تفضل وشرح لي بعض ما دار خلال هذه الجلسة وأهم ما قيل ، ولدي بعض الإضافات القليلة مع أني سأحرم طالب الكلمة من راغبي مخالفتي من حقهم في الحديث لأنني سأذهب حال انتهائي .

والمسألة الأولى التى أحب أن أضعها تحت بصر الندوة إن من تراثنا المحفوظ أن الاجتهاد في كل عصر فرض، ولا يكون لأحد أن يقول لأهل عصر أو لأهل مصر أن الاجتهاد ممنوع منكم، النبي صلى الله عليه وسلم قال في الحديث الصحيح الذي رواه أبو هريرة «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة عام من يجدد لها أمر دينها» واجتهد

العلماء عبر الزمن في وضع تعريف لمعنى الاجتهاد ومفهومه إحياء ما اندثر من معالم هذا الدين ورد الناس إليه ما تُرك من أصوله وفروعه، فالقلوب كما قال الرسول صلى الله عليه وسلم تصدأ وكما جاء في القرآن الكريم : ﴿ **بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون** ﴾، فالهموم الكثيرة تحدث ذلك والفتنة المادية تحدث ذلك، والغزو الأجنبي يحدث ذلك، فيحتاج الأمر بين وقت وآخر قدرها النبي صلى الله عليه وسلم بقرن من الزمان (مائة سنة) إلى تجديد ما اندرس من أحكام الدين ورد الناس إلى ما ترك من أصوله وفروعه وهذا هو معنى تجديد الدين وليس من مفهوم التجديد في شئ أن نغير الشريعة، فقد قال ناس من خارج المنظومة الإسلامية بتغيير الشريعة وهؤلاء لا شأن لنا بهم، وهذا أمر مرفوض، لكن المسلمين الذين يتكلمون في مسألة الاجتهاد والتجديد يتكلمون من داخل المنظومة ومن واقع بنية مفاهيمية محسوسة أنزلها الله في كتابه وذكرها النبي في سنته وسيظل النظر فيها متاحًا إلى يوم القيامة ولايحق لأحد أن يمنع الناس من النظر في هذه النصوص المحدودة العدد ويرى فيها ما لا يراه الآخرون أو السابقون بشرطين اثنين ، أن يكون المرء متأهلاً كما قال الإمام الشافعي في رسالته : «لا يحل لأحد جمع الآلة (العدة) التى يكون بها القياس إلا أن يقيس بنفسه وينظر في القرآن والسنة لدينه، وأن يعمل بذلك، ولا يحل له أن يعمل بقول أحد من الناس كائنًا من كان لأن القادرعلى الاجتهاد يحرم عليه التقليد، وينبغي عليه أن ينظر بنفسه ومن ثم فإن ذلك يعطينا إشارة إلى أن هذا مستمر إلى يوم القيامة، لعلنا نجد ذلك الاجتهاد في الفتاوي المستمرة حتى في الأمور العبادية التىيسأل عنها الناس صباح مساء ، وكل هذه أنواع من الاجتهاد عند العلماء ، وعن الذين قالوا بإغلاق باب الاجتهاد ، حدثنا الدكتور محمد مصطفى شلبي ونحن في السنة الأولى بكلية الحقوق (بخصوص هذا الكلام) قائلاً : «إن دعوى قفل باب الاجتهاد تحمل دليل كذبها وبطلانها في نفسها» فعجبنا من ذلك فقال إن هذا الحكم ليس منصوصًا فلا يوجد نص في الكتاب والسنة بهذا المعنى فهو حكم اجتهادي، فإذا كان الذين قالوا به مجتهدون فلا يمكنهم غلق باب الاجتهاد وعليهم أن

يجتهدوا إلى يوم الدين، وأما إذا كان الذين قالوا بذلك ليسوا مجتهدين فلا قول لهم في ذلك وتدخلوا فيما لا يعنيهم وأفتوا بما لا يعلمون ، وإذن فهذه دعوة كاذبة في أصلها . هذا الكلام قاله أناس لأسباب يعرفونها وهي دعوى تحمل دليل بطلانها في نفسها لكن باب الاجتهاد مفتوح ولا يملك أحد أن يقفله .

بخصوص كلام نصر أبوزيد ومحمود محمد طه وعبدالله النعيمي وهو التلميذ الوحيد الباقي وهو رجل غريب الشأن ظل يدرس (المكي والمدني في القرآن) ولم يجد من بين الناس تلميذًا واحدًا يسمعه ، فحتى الحلاج الذي قال (ما في الجبة إلا الله) وجد أناسًا يحضرون له ويستمعون له ، أما محمود محمد طه لم ينجب سوى تلميذًا واحدًا هو الدكتور عبد الله النعيمي ، وهذا يثير التساؤل هل هذه الأمة بخير إلى هذه الدرجة، بحيث لا يقبل أن يكون منها من يتتلمذ على صاحب فكر منحرف في بلد كالسودان عدد السكان فيه يزيد على ٤٠ مليون من المسلمين ، والجواب بالإيجاب مما يدل على حيوية الأمة ورسوخ الفكر الإسلامي الصحيح وأن العمل بالاجتهاد والتجديد من داخل منظومة القرآن والسنة والمتحلل منهما متحلل من الإسلام كله.

الفكرة الأخيرة التى أريد أن أختتم بها حديثي هي مسألة المرأة فلا يصح أن نحول مسألة المرأة إلى هاجس ، فكلما اجتمع نفر من المسلمين تناجوا بينهم بالهواجس فلو صارت المرأة قاضيًا فتلك مصيبة ولو عملت مصيبة ولو انتخبت مصيبة !!

لا يا إخوتي فالمرأة هي التى أسقطت نظام الشاه في إيران، والمرأة هي التى حفرت الخنادق في مواجهة قوات الشاه فعندما راح ١٠ آلاف شهيد في مطلع الثورة تلاها ١٠ آلاف آخرين وامتنع الـ ١٠ آلاف الثالثة، خرجت النساء وحفرت خنادق ومنعت الدبابات والمدرعات عن أن تقتحم مدينة قم معقل المؤسسة الدينية في إيران، فالمرأة ليست شيئًا هينًا أومخلوقًا ضعيفًا ولا كمًا مهملاً ولايجوز أن تكون هاجسًا للمسلمين ولكن عندها واجباتها ، وحقوقها شأنها شأن الرجل ، وقال الرسول صلى الله عليه وسلم «إنما النساء شقائق الرجال» وإن كان قد ورد في سؤال علىمسألة خاصة إلا أن

العبرة عندنا بعموم اللفظ لا بخصوص السبب .

فاجتهدوا ما استطعتم وفقكم الله وجزاكم خيرًا وشكرًا جزيلاً .

الدكتور محمد عمارة : بسم الله الرحمن الرحيم : السؤال حول التعددية السياسية وكيف تكون هناك تعددية سياسية في العالم الإسلامي ؟ أؤكد أولاً أن السياسة في الفكر الإسلامي هي من الفروع ، ومن ثم فالاختلاف بشأنها هو اختلاف في الفروع، والفقه فيه هو من الفروع ولا يؤدي إلى خلل في وحدة الأمة، وكذلك السياسة أيضًا فنجد الفارابي والغزالي يقول إنها ليست من أمهات العقائد، ومن ثم من الممكن والمشروع والمطلوب أيضًا أن تكون هناك تعددية في السياسة حتى في الإطار الإسلامي ، الفريضة في الجانب الإسلامي والأمة الإسلامية هي وحدة دار الإسلام ، مع بقاء الدول القومية والدول القطرية موجودة في هذا الإطار، وهذه الدول القومية والقطرية هي بمثابة الولايات في العالم الإسلامي في ظل الخلافة . وكما كانت هناك ولايات في ظل الخلافة الإسلامية ويمكن أن نجد هنا فقه وقانون مختلف عن فقه ولاية أخرى، إلا أن المسلم قديمًا يخرج من المغرب يجوب البلاد ولا يسأل إلى أين يذهب ، إذن ممكن الجمع بين التنوع ووحدة دار الإسلام ووحدة الأمة الإسلامية .

موضوع الطريق الثالث والاشتراكية الديمقراطية الملاحظ فيه أن الأخيرة هي اشتراكية في إطار النظام الرأسمالي ولاتخرج عنه ، وهي أحزاب قد عاشت وحكمت في ظل النظام الرأسمالي والفلسفة الرأسمالية ، أنا لا أريد الخوض في موضوع تاريخية النصوص كثيرًا كما قال أخي الدكتور العوا فهذا الكلام تحدثنا فيه كثيرًا في معرض الرد على عشماوي وأبو زيد وغيرهما .

أنا استغربت من ظن أحد الأبناء أنني أقول أن الغرب هو المبتدأ والمنتهى وأرجو أن يفهم الغرب عنا هذا الكلام فيصير «دمنا خفيف على قلبه» ، وأعتقد أنه لم يسمع جيدًا أو أنني لم أحسن التعبير عما قصدت .

كذلك لم أقل أن الشريعة تحتاج إلى تغيير؛ لأن الشريعة «وضع إلهي ثابت» أما التغيير ففي الفقه الذي يشمل الفروع، والثبات هنا الشريعة التي لا تتغير في الزمان والمكان أما التغيير فيكون

في الفقه (علم الفروع).

موضوع المعاصرة : أنا أتفق مع المجلة في القول المسلم المعاصر ولا أقول الإسلام المعاصر لأن الإسلام دائمًا معاصر ، وهي تشبه «المستنير» كلما سمعت أحدًا يصف بها الإسلام رجوته أن يصف المسلمين بذلك وليس الإسلام فالإسلام دائمًا منير ؛ ولكن هناك مسلم مستنير ومسلم منغلق ، فالصلاة نور والحكمة نور والشريعة نور ، وعندما شرعنا في إصدار سلسلة التنوير الإسلامي دوّنا هذا الكلام على الغلاف، فالتنوير بحاله المسلمين وليس الإسلام فهونور وحده .

موضوع المرأة : عندما نتكلم عن موضوع المرأة فهناك كلام كثير فأنا تكلمت عن وضع المرأة في صدر الإسلام ، ودعوت في هذا الكتاب «الإسلام والمستقبل» إلى أن الحركة النسائية المعاصرة بالسيدة خديجة ، التي مثلت الأمة فالإسلام بدأ بامرأة وبقيت الأمة ممثلة في إمرأة في أكثر من حدث خديجة - عائشة - أم سلمة - شجرة الدر) ، إذن هناك نموذج إسلامي لتحرير المرأة وأظن أن معركتنا كبيرة والتمايز الحضاري فيها كبير ، ونحن لا نقول بالانغلاق ولا بالتبعية ولكن نقول بالتفاعل مع التمايز وهذه قضية أرجو أن تكون مفهومة .

الدكتور جمال الدين عطية : في نهاية هذا اللقاء أتوجه بخالص الشكر لاستجابتكم لدعوتنا للمشاركة في الحفل ، نرجو إن شاء الله أن نسعد بكم دومًا في التعليق والتعقيب والنقد للمجلة وما ننشره .

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

خدمات المعلومات

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

http://www.iiit.org/

د. هانئ محيي الدين عطية

طبيعة الموقع :

موقع على الإنترنت يهدف إلى التعريف بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي. والمعهد كما ورد في تعريفه بالموقع مؤسسة علمية خيرية مستقلة، تعمل في ميدان الإصلاح الفكري والمعرفي باعتبار ذلك واحدًا من منطلقات المشروع الحضاري الإسلامي المعاصر.

ويمثل المعهد منبرًا علميًا متميزًا يعمل من المنظور الإسلامي لتنفيذ مشروعات الأبحاث وعقد المؤتمرات والندوات، ونشر الكتب والدوريات العلمية المحكّمة. ويتعامل المعهد مع مصادر التراث الإسلامي والمعرفة الإنسانية المعاصرة لبلورة تيار فكري إسلامي متميز يمهد لاستعادة قدرة الأمة على العطاء الحضاري وتوجيه التقدم الإنساني.

الجهة التابع لها الموقع:

يمثل هذا الموقع المعهد العالمي للفكر الإسلامي. وقد أنشئ المعهد عام ١٤٠١هـ / ١٩٨١م وسجل في الولايات المتحدة الأمريكية، ومقره العام في هيرندن من ضواحي واشنطن العاصمة، وله فروع ومكاتب في عدد من العواصم الدولية، ويشرف على أعماله مجلس أمناء ينتخب من بين أعضائه رئيسا له بصورة دورية.

الجمهور:

يوجه الموقع خطابه بصفة عامة إلى جمهور المثقفين العاملين على إصلاح الفكر والمنهجية الإسلامية على مستوى الأمة بغض النظر عن اللغة والإقليم. وبصفة عامة فهو موجه إلى فئة العلماء والمفكرين والباحثين المهتمين بإسلامية

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

The International Institute of Islamic Thought

نحو إسلامية المعرفة: إصلاح الفكر والثقافة الإسلامية

Towards Islamization of Knowledge: Reform of Islamic Thought and Culture

1401 AH—1981 AC

English

عربي

المعرفة والخطاب الإسلامي.

أهداف الموقع:

يهدف الموقع إلى التعريف بأنشطة المعهد المختلفة التي قدمها ومازال يقدمها منذ إنشائه وحتى الآن. وقد ورد ضمن رسالة المعهد أنه يتولى مهمة إصلاح الفكر الإسلامي ومناهجه، لتمكين الأمة من استعادة هويتها الحضارية وإبلاغ رسالتها الإنسانية وتحقيق حضورها العالمي، وإعانتها على الاستفادة من الفرص، ومواجهة التحديات، والإسهام في مسيرة الحضارة الإنسانية وتوجيهها بهداية الوحي الإلهي. ويعمل المعهد على تأصيل قضايا الإسلام الكلية، وربط الجزئيات بالمقاصد والغايات الإسلامية العليا من خلال مشاريع «إسلامية المعرفة» في الحقول العلمية المختلفة، وبخاصة العلوم الاجتماعية والإنسانية لتحقيق الصلة الوثيقة بين الوحي والمعرفة والقيم.

وقد وردت أهداف المعهد في رسالته بالموقع كما يلي:

١- بناء رؤية إسلامية شاملة تستهدف بلورة نظام معرفي إسلامي ومنهجية إسلامية لتقيمّ المعرفة المعاصرة وإنتاج المعارف الجديدة.

٢- تطوير منهجية للتعامل مع القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة لتنزيل هداية الوحي على الواقع.

٣- تطوير منهجية للتعامل مع التراث الإسلامي والإنساني.

٤- تطوير منهجية لفهم واقع الأمة والعالم المعاصر للتعامل معهما في ضوء مقاصد الإسلام والمتاح من الوسائل والفرص والتحديات الحضارية.

٥- بلورة منهجية تربوية قادرة علميا على صياغة الشخصية الإسلامية الفاعلة القادرة على تحقيق البناء الإسلامي.

محتويات الموقع:

تضمن الموقع التعريف بالوسائل والإنجازات والمطبوعات والندوات التي تمثل أنشطة المعهد المختلفة. وهي كما يلي:

الوسائل:

يقدم هذا المدخل الوسائل التي انتهجها المعهد تجاه تحقيق أهدافه. وقد جاء التعريف بها باللغة العربية في القسم العربي، وباللغة الإنجليزية في القسم الإنجليزي كما يلي:

١- عقد المؤتمرات والندوات والدورات العلمية المتخصصة.

٢- دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحوث المختلفة واستكتابهم ونشر أعمالهم وترجمتها إلى لغات الشعوب الإسلامية واللغات

العالمية الأخرى.

٣- ترشيد مناهج وبرامج الدراسات الجامعية وتوجيهها في مجالات دراسات الثقافة الإسلامية والعلوم الإنسانية والاجتماعية ومجالات فلسفة العلوم، تحقيقا لوحدة المعرفة وتكامل مناهجها العلمية.

٤- العناية الخاصة بالعلوم النفسية والسلوكية والتربوية بهدف الإسهام في بناء العقلية والنفسية الإسلامية وفقا لمقتضيات شروط القوة والأمانة في بناء الشخصية الإسلامية.

٥- تكوين فرق بحث واعتماد مفهوم البحث الجماعي وصيانة أوراق العمل والمشاريع البحثية.

٦- إصدار دوريات علمية متخصصة، والتعاون مع الدوريات الأخرى ذات الاهتمام المشترك.

٧- إنشاء الفروع والمكاتب واختيار الممثلين والمستشارين في الأقطار المختلفة للوصول إلى فئات المثقفين والمفكرين في هذه الأقطار للإسهام العلمي الفعال في جوانب مشروع إسلامية المعرفة.

٨- التعاون مع المنظمات العلمية والجامعات ومراكز البحوث ذات الاهتمام المشترك وعقد اتفاقات مشتركة في مشروعات علمية محددة.

٩- فتح الآفاق العلمية أمام الفكر الإسلامي وإنجازاته على شبكة الاتصالات الدولية (الإنترنت) لتوفير منبر مفتوح للتفاعل والحوار.

الإنجازات:

يقدم المعهد في هذا المدخل في كلا القسمين العربي والإنجليزي الإنجازات التي حققها المعهد منذ تأسيسه. وهي تلك الإنجازات التي هدفت إلى بلورة مفهوم إسلامية المعرفة باعتباره منطلقًا للإصلاح الفكري والخروج من أزمة العقل المسلم مؤكدًا على أهمية بناء النظام المعرفي الإسلامي والمنهجية الإسلامية المتطورة للتعامل مع القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة والتراث الإسلامي والإنساني في الواقع المعاصر. وقد سعى المعهد لتحقيق هذه الأهداف من الإنجازات العديدة التي تمثلت في المؤتمرات والندوات والدورات العلمية التي نظمها على المستويات المحلية والإقليمية والعالمية، وشارك فيها آلاف من الباحثين والمفكرين والمثقفين من مختلف التخصصات والتوجهات، إضافة إلى أن مئات الكتب التي نشرها المعهد باللغات المختلفة ووصلت إلى جمهور أكبر ونطاق أوسع، وأسهمت مجلتا المعهد بالعربية والإنجليزية في توسيع آفاق المعرفة وتعميم الإنتاج العلمي الأصيل بين يدي مثقفي الأمة، ووضع علماء

الأمة ومفكريها أمام تحديات تواجه المعرفة الإنسانية وبلورة الخطاب الإسلامي تجاهها.

الندوات:

يحتوي مدخل الندوات في القسم العربي من الموقع قائمة بالندوات والمؤتمرات والدورات التي عقدها المعهد منذ تاريخ تأسيسه، وهي كما يلي:

١- ندوة الفكر الإسلامي - لوجانو، سويسرا (يوليو ١٩٧٧)

٢- اللقاء العالمي الرابع عن المنهجية الإسلامية في العلوم السلوكية والتربوية - الخرطوم (يناير ١٩٨٧)

٣- ندوة الدراسات العليا وإسلامية المعرفة - القاهرة (يناير ١٩٨٧)

٤- ندوة إسهام الفكر الإسلامي في الاقتصاد المعاصر - القاهرة (سبتمبر ١٩٨٨)

٥- ندوة مساق إسلامية المعرفة : القسم العام - القاهرة - (ديسمبر ١٩٨٨)

٦- الندوة الأولى لمستشاري المعهد العالمي للفكر الإسلامي وممثليه - هيرندن، فرجينيا (مارس ١٩٨٩)

٧- السنة النبوية ومنهجها وبناء المعرفة والحضارة - عمان (يونيو ١٩٨٩)

٨- ندوة التنسيق والتعاون بين مؤسسات البحوث والدراسات وتطبيقاتها في إطار الفكر الإسلامي - عمان (يونيو ١٩٨٩)

٩- ندوة تكشيف القرآن الكريم - القاهرة (يوليو ١٩٨٩)

١٠- ندوة نحو علم نفس إسلامي - القاهرة (يوليو ١٩٨٩)

١١- ندوة نحو فلسفة إسلامية معاصرة - القاهرة (يوليو/أغسطس ١٩٨٩)

١٢- ندوة قضايا المنهجية في الفكر الإسلامي - قسنطينة (سبتمبر ١٩٨٩)

١٣- ندوة العلاقات الدولية في الإسلام - القاهرة (نوفمبر ١٩٨٩)

١٤- ندوة إسلامية الآداب والفنون - الخرطوم (مارس ١٩٩٠)

١٥- ندوة قضايا في الفلسفة الإسلامية - الخرطوم (مارس ١٩٩٠)

١٦- مؤتمر نحو بناء نظرية تربوية إسلامية معاصرة - عمان (يوليو ١٩٩٠)

١٧- مؤتمر المناهج التربوية والتعليمية في ضوء الفلسفة الإسلامية والفلسفة الحديثة - القاهرة (يوليو ١٩٩٠)

١٨- ندوة مقرر إسلامية المعرفة : المداخل الإسلامية للعلوم - القاهرة (سبتمبر ١٩٩٠)

١٩- ندوة مجلة المسلم المعاصر - القاهرة (سبتمبر ١٩٩٠)

٢٠- ندوة العمل الإسلامي : رؤية مستقبلية - هيرندن، فرجينيا (أكتوبر ١٩٩٠)

٢١- الندوة الثانية عن مستقبل العمل الإسلامي : الحركة الإسلامية في ظل التحولات الدولية وأزمة الخليج - هيرندن، فرجينيا (يوليو ١٩٩١)

٢٢- الندوة الأولى للتأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية - القاهرة (أغسطس ١٩٩١)

٢٣- ندوة إشكالية التحيز : رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد - القاهرة (فبراير ١٩٩٢)

٢٤- الندوة الثانية لمستشاري المعهد العالمي للفكر الإسلامي - القاهرة فبراير/مارس ١٩٩٢)

٢٥- الندوة الثالثة للمستشارين الأكاديميين للمعهد العالمي لفكر الإسلامي - كوالالمبور (يناير ١٩٩٣)

٢٦- الندوة النموذجية للباحثين في العلوم الاجتماعية والإنسانية - هيرندن، فرجينيا (مايو ١٩٩٣)

٢٧- المؤتمر الثاني للتوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية - القاهرة (أغسطس ١٩٩٣)

٢٨- ندوة التعددية الحزبية والطائفية والعرقية في العالم العربي - هيرندن، فرجينيا (نوفمبر ١٩٩٣)

٢٩- المؤتمر الإسلامي الأول عن إسلامية المعرفة - نابلس، فلسطين (ديسمبر ١٩٩٣)

٣٠- الندوة الدولية نحو برنامج للبحث العلمي في إسلامية العلوم - واد مدني، السودان (فبراير ١٩٩٤)

٣١- ندوة مناهج التغيير الإسلامي ووسائله في الواقع المعاصر - الكويت يناير ١٩٩٤)

٣٢- ندوة إسلامية المعرفة وأزمة العقل المسلم - باريس (يونيو ١٩٩٤)

٣٣- مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات - عمان (أغسطس ١٩٩٤)

٣٤- ندوة أسلمة المناهج الجامعية - كوالالمبور (فبراير ١٩٩٥)

٣٥- الدورة العلمية التدريبية الأولى عن الإصلاح الفكري والتأصيل الإسلامي للمعرفة - الرباط (إبريل ١٩٩٥)

٣٦- مؤتمر تطوير برامج وخدمات الرعاية الاجتماعية في ضوء التصور الإسلامي - الإسكندرية (أغسطس ١٩٩٥)

٣٧- دورة القيادة التربوية من منظور إسلامي - عمان (أغسطس ١٩٩٥)

٣٨- دورة تخطيط برامج الدعوة الإسلامية في المدارس الماليزية الرسمية - عمان (أغسطس ١٩٩٥)

٣٩- الدورة التدريبية في المنهجية الإسلامية لأساتذة الجامعات السودانية - واد مدني، السودان (ديسمبر ١٩٩٥)

٤٠- الندوة العلمية حول الخصائص المنهجية والمعرفية للقرآن الكريم - أم درمان، السودان (ديسمبر ١٩٩٥)

٤١- دور التربية الأولى في المنهجية الإسلامية - الجامعة الأردنية، عمان (مايو/يونيو ١٩٩٦)

٤٢- حلقة العطاء الفكري للشيخ محمد الغزالي - عمان (يونيو ١٩٩٦)

٤٣- الدورة التدريبية الثانية في المنهجية الإسلامية - جامعة الزرقاء، عمان (أغسطس ١٩٩٦)

٤٤- حلقة عن دور الكتب والمكتبات في الحضارة العربية الإسلامية - عمان (أغسطس ١٩٩٦)

٤٥- المؤتمر العالمي لقضايا اللغة العربية وتوجهاتها في القرن الحادي والعشرين - كوالالمبور (أغسطس ١٩٩٦)

٤٦- الدورة العلمية التدريبية الثانية عن «نحو منهجية للتعامل مع التراث الإسلامي» - فاس (أكتوبر ١٩٩٦)

٤٧- الندوة الثانية عن الإسلامية في اللغة العربية وآدابها - كوالالمبور أكتوبر ١٩٩٦)

٤٨- الندوة الرابعة للمستشارين الأكاديميين للمعهد العالمي للفكر الإسلامي-كوالالمبور (ديسمبر ١٩٩٦)

٤٩- ندوة العلوم الاجتماعية والإنسانية للعلماء الأتراك - بون (ديسمبر ١٩٩٦)

٥٠- ندوة الدراسات العليا في الغرب ودورها في المشروع الحضاري الإسلامي - أكسفورد (يناير ١٩٩٧)

٥١- الدورة العلمية التدريبية الثالثة عن القرآن المجيد وخطابه العالمي - أغادير (مايو ١٩٩٧)

٥٢- حلقة دراسية عن بديع الزمان النورسي: فكره ودعوته - عمان (أكتوبر ١٩٩٧)

٥٣- ندوة النظام المعرفي الإسلامي - عمان (يونيو ١٩٩٨)

٥٤- الدورة العلمية التدريبية الرابعة عن استخدام التقنيات والأساليب الحديثة في تدريس القرآن الكريم - تطوان (يوليو ١٩٨٨)

٥٥- الدورة التدريبية في الاقتصاد الإسلامي - القاهرة (يوليو ١٩٩٨)

٥٦- ندوة العلوم الاجتماعية وتحديات القرن ٢١ - باكو، أذربيجان

(سبتمبر ١٩٩٨)

٥٧- ندوة ابن رشد - عمان (نوفمبر ١٩٨٨)

٥٨- ندوة الأفغاني - عمان ١٩٨٨)

٥٩- دورة المنهجية لأساتذة الجامعات التركية - عمان (نوفمبر ١٩٩٨)

٦٠-- ندوة العنف في الإسلام - هيرندن، فرجينيا (يونيو ١٩٩٩)

أما في القسم الإنجليزي من الموقع فقد ظهرت قائمة الندوات والمؤتمرات الدولية التي عقدت باللغة الإنجليزية والتي نشرت معظمها كمطبوعات بحوث وهي كما يلي:

1- Islam : Source and Purpose of Knowledge, Islamabad, Pakistan, - Published 1982.

2- 3rd International Conference of Islamization of Knowledge, Kuala Lumpur, Malaysia,1984 - Published.

3- Islamization of Attitudes and Practices in Science & Technology, Herndon, VA, USA, March 1987- Published (limited).

4- The First Seminar on Islamic Economics, Herndon, VA, USA, March 1987 - Published (limited).

5- Lunar Calendar Conference, Herndon, VA, USA, June 1987- Published.

6- Resource Mobilization and Investment in an Islamic Economic Framework, Washington, D.C., USA, December 1990- Published.

7- Qur'anic Concepts of Human Psyche, Pakistan, May 1992- Published.

8- Islamization of Education for Students Majoring in Education, Herndon, VA, May 1992- Not Published.

9- Islamic Economics : Economic Growth & Human Resource Development, Washington, D.C., USA, May 1992- Published.

10- The Twenty-First Annual Conference of the Association of Muslim Social Scientists, East Lansing, USA, November 1992- Published.

11- Education Crisis : An Islamic Approach, Talahasi, FL, USA, February 1993- Not Published.

12- The Fifth International Islamic Economics Seminar on : Role of Public & Private sectors in Economic Development in an Islamic Perspective, Washington, D.C., USA, October 1993- Published.

13- Conference On Comprehensive Development of Muslim Countries from An Islamic Perspective, Selangor, Malaysia, August 1994- Not Published.

14- Workshop on Islamization of Knowledge, Melaka, Malaysia, November 1994- Not Published.

15- Workshop on Islamization of Knowledge, Selangor, Malaysia, June 1995- Not Published.

16- Islam and the West, Herndon, VA, USA, March 1995- Not Published.

17- International Seminar on Islamization of Knowledge, Jakarta, Indonesia, December 1996- Not Published.

18- Seminar on Islamization of Knowledge, Mindanao, Philippines, October 1996- Not Published.

19- Seminar on Islamization of Knowledge, Manila, Philippines, October 1996- Not Published.

20- Seminar on Islamization of Knowledge, Thailand, September 1996- Not Published.

21- One Day Seminar on Imam Al-Shatibi's Thought, Kuala Lumpur, Malaysia, September 1996- Not Published.

22- Shaping the Global Future: Social Sciences and the Challenge of the 21st Century, Oxford, UK, 1997- Not Published.

23- Seminar on Islamization of Knowledge, Malaysia, January 1997- Not Published.

24- Seminar on Islamization of Knowledge, Penang, Malaysia, March 1997- Not Published.

25- Seminar on Islamization of Knowledge, Padang, Indonesia, June 1997- Not Published.

26- Seminar on Islamization of Knowledge, Philippines, November 1997- Not Published.

27- National Seminar on Knowledge and the Issue of Islamization,

Malaysia, May 1997 - Not Published.

28- International Seminar on Counseling and Psychotherapy in an Islamic Perspective, Selangor, Malaysia, August 1997 - Not Published.

29- One day program for Ulama, Thailand, November 1997 - Not Published.

30- Seminar on Islamization of Knowledge - Islamization of Social Sciences, Padang, Indonesia, June 1998 Not Published.

31- Seminar on Islamization of Knowledge and Islamic Education, Padang, Indonesia, August 1998 - Not Published.

32- Islam and Non-violence, Herndon, Virginia, June 1999.

33- Conference Report: 29th Annual Convention of the Association of Muslim Social Scientists OCT 29-31, 1999, GSISS, Leesburg, VA.

34-The Association of Muslim Social Sciences (UK) 1st Annual Conference 30-31 October 1999, The University of London.

الندوات القادمة:

يقدم الموقع في هذا المدخل تعريفا بالندوات والمؤتمرات التي ستعقد خلال العام. وقد جاء هذا المدخل في القسم الإنجليزي للمؤتمرات الدولية التي ستعقد باللغة الإنجليزية، وفي القسم العربي لتلك التي ستعقد باللغة العربية.

المطبوعات:

يتناول مدخل المطبوعات بالموقع منشورات المعهد وهي إصداراته من الكتب والدوريات والنشرات باللغتين العربية والإنجليزية. وقد وردت كما يلي:

أولاً: الكتب :

أصدر المعهد حتى عام ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م حوالي ٢٤٧ كتاب باللغتين العربية والإنجليزية. وقد جاءت العربية منها وعددها ١٩٤ موزعة على السلاسل التالية:

١- سلسلة إسلامية المعرفة
٢- سلسلة إسلامية الثقافة
٣- سلسلة قضايا الفكر الإسلامي
٤- سلسلة المنهجية الإسلامية
٥- سلسلة أبحاث علمية
٦- سلسلة المحاضرات
٧- سلسلة رسائل إسلامية المعرفة
٨- سلسلة الرسائل الجامعية

٩- سلسلة المعاجم والأدلة والكشافات
١٠- سلسلة تيسير التراث الإسلامي
١١- سلسلة حركات الإصلاح
١٢- سلسلة المفاهيم والمصطلحات
١٣- سلسلة التنمية البشرية
١٤- سلسلة دراسات في الاقتصاد الإسلامي
١٥- موسوعة تقويم أداء البنوك الإسلامية
١٦- سلسلة مشروع العلاقات الدولية في الإسلام

أما في القسم الإنجليزي من الموقع فقد جاءت الكتب المنشورة باللغة الإنجليزية وعددها ٥٣ كتابًا موزعة على السلاسل التالية:

1-Islamization of Knowledge.
2- Issues in Contemporary Islamic Thought.
3- Research Monographs.
4- Occasional Papers.
5- Human Development.
6- Perspectives on Islamic Thought.
7- Islamic Methodology.
8- Academic Dissertations.
9- Supplementary Social Studies Teaching Units.
10- Islamic Law and Jurisprudence.

وبجوار ذلك فقد أصدر المعهد ترجمات لعدد من الكتب المختارة من تلك السلاسل إلى لغات أخرى هي الفرنسية والألمانية والبرتغالية والتركية والألبانية والأردية والكردية والبنغالية والأندونيسية والماليزية والتاميلية بلغ عددها حتى منتصف عام ١٩٩٩م حوالي ٧١ كتابًا.

ثانيًا: الدوريات :

يصدر المعهد دوريتين علميتين فصليتين محكمتين أحدهما باللغة العربية والأخرى بالإنجليزية. أما العربية فهي «إسلامية المعرفة» وقد بدأ إصدارها منذ عام ١٩٩٥م، وصدر منها حتى منتصف عام ١٩٩٩م ستة عشر عددًا. أما الإنجليزية فهي The American Journal of Islamic Social Sciences وهي مجلة تصدر بالتعاون مع جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين بالولايات المتحدة وكندا. وقد بدأ صدورها منذ عام ١٩٨٤م وصدر منها حتى منتصف عام ١٩٩٩م ٦٢ عددًا في ١٦ مجلدًا.

وقد أعطي كل من الدوريتين مدخلاً خاصًا بالموقع للتعريف بالدورية، وأهدافها، ومحتويات العددين الأخير والسابق له، وطرق الاشتراك بها.

إسلامية المعرفة
English
مجلة فكرية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

تعريف بالمجلة | قواعد النشر | العدد الأخير | للاشتراك

تعريف بمجلة إسلامية المعرفة

تعريف عام
الرسالة والأهداف
الوسائل
الإنجازات
الندوات
المطبوعات
إسلامية المعرفة
المكاتب الفرعية
مواقع مفيدة
للاتصال بنا

إسلاميّة المعرفة منبر مفتوح لتحاور العقول وتناظر الأفكار والآراء، يهدف إلى:
-إعادة صياغة المعرفة الإنسانية وفق الرؤية الكونية التوحيدية من خلال الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون.
-الإصلاح المنهجي للفكر الإسلامي وإعطاء الاجتهاد مفهومه الشامل بوصفه يمثل التفاعل المستمر لعقل الإنسان المسلم مع الوحي الإلهي سعياً لتحقيق مقاصده وأحكامه وتوجيهاته فكراً وسلوكاً ونظماً ومؤسسات في إطار من الأوضاع الاجتماعية والتاريخية المتغيرة.
-العمل لتطوير وبلورة البديل المعرفي الإسلامي في العلوم الإنسانية والاجتماعية على أساس من التمثل المنهجي للرؤية الكونية التوحيدية والقيم الأساسية والمقاصد العليا للإسلام من ناحية، والتمثل العلمي النقدي لمعطيات الخبرة العلمية والعملية الإنسانية في عمومها وشمولها من ناحية أخرى.
-تحرير الإنجاز العلمي والمعرفي الإنساني من الإحالات الفلسفية الدهرية التي ألبستها إياه المدارس الفكرية للعقل الوضعي المادي.

وتسعى المجلة إلى تحقيق هذه الغايات والمقاصد الكبرى من خلال التركيز على المحاور الرئيسة التالية:
1-قضايا المعرفة: مصادرها ومناهجها ونظمها وفلسفتها.
2-منهج التعامل مع القرآن بوصفه أساس المرجعية الإسلامية، ومع السنة بوصفها تمثل نموذج البيان القولي والعملي والتطبيق الفعلي لأحكامه وتوجيهاته في الإطار النسبي لظروف الزمان والمكان.
3-العلوم الإنسانية والاجتماعية في المنظور الإسلامي فلسفة وأصولاً ومناهج.
4-فلسفة العلوم الطبيعية في إطار رؤية الإسلام لمقام الإنسان وعلاقاته التسخيرية بسائر ظواهر الكون والطبيعة.
5-منهجية التعامل مع التراث الإسلامي في شموله وتعقيده وتاريخيته بوصفه تجسيداً للخبرة التاريخية للأمة، يعكس تفاعل العقل المسلم مع نصوص الوحي لتنزيل قيمه وتحقيق مقاصده وإيقاع أحكامه في سياق الظروف المتحولة للتاريخ والمجتمع.
6-مناهج التعامل مع التراث الإنساني عموماً والتراث الغربي خصوصاً تعاملاً علمياً ونقدياً تستوعب حكمته وإيجابياته وبتجاوز قصوره وسلبياته.

هيئة تحرير المجلة

رئيس التحرير
جمال برزنجي

مدير التحرير
محيي الدين عطية

أعضاء هيئة التحرير
التيجاني عبد القادر   فتحي ملكاوي
لؤي صافي

The International Institute of Islamic Thought

The American Journal of Islamic Social Sciences

[Overview of AJISS] [Note to Contributors] [Latest Issue] [Subscriptions] [AMSS]

IIT

Introduction
Achievements
Offices
Publications
AJISS
Conferences
Upcoming
Useful Links
Contact Us

Overview of AJISS

What are Muslim intellectuals saying about Islam these days? Does Islam have anything to offer modern-day humanity, or has it lost its relevancy in the face of apparently unstoppable secularism and modernization/Westernization which continues to spread around the globe? For answers which might surprise you, read the American Journal of Islamic Social Sciences (AJISS). We have spent the last fifteen years answering these and other questions of concern to contemporary Muslims. AJISS is published four times a year (Spring, Summer, Fall, Winter) by the Association of Muslim Social Sciences (AMSS) and the International Institute of Islamic Thought (IIIT). The Journal wishes to serve as a bridge between Muslim intellectuals and scholars all over the world to effect the development of scholarly approach in the field of Islamic social sciences and human studies.

AJISS Editors

Editor-in-Chief
'AbdulHamid AbuSulayman

Associate Editor
Fathi Malkawi

Managing Editor
M.A. Muqtedar Khan

Book Review Editor
Anas al-Shaikh Ali

Editorial Board

Mumtaz Ahmad
Taha al-Alwani
Nasr M.Arif
Azizah Y. al-Hibri
Suayman S. Nyang
Dilnawaz Siddiqui

كذلك عرف المدخل في صفحة مستقلة بجمعية علماء الاجتماعيات المسلمين وأهدافها وأنشطتها المختلفة.

ثالثًا: النشرات :

وهي مجموعة نشرات إخبارية تصدرها مكاتب المعهد كل في منطقته للتعريف بمختلف أنشطة المعهد.

المكاتب الفرعية:

يعرف هذا المدخل بعناوين وممثلي المعهد في المكاتب الفرعية له والتي تقوم بالتعريف بالمعهد في الدول الممثلة فيها والدول المحيطة. وتسعى من خلالها إلى نشر رسالة المعهد في أكبر نطاق. ويمثل المعهد ١٦ مكتبًا موزعة على القارات المختلفة. فتمثل قارة آسيا المملكة العربية السعودية، والأردن، وإيران، والهند، وباكستان، وبنجلاديش، وسيريلانكا، وأندونسيا. وتمثل قارة إفريقيا مصر، والسودان، وموريتانيا، وأوغندا، ونيجيريا. وتمثل قارة أوروبا فرنسا، وألمانيا، والمملكة المتحدة.

مواقع مفيدة:

ورد هذا المدخل ليحقق فائدة التواصل العلمي مع مواقع أخرى تشترك في نفس الفكر والأيديولوجية التي ينتهجها المعهد. وقد جاء المدخل في القسمين العربي والإنجليزي، إلا أن المحتوى الداخلي هو ذاته.

تقييم الموقع:

يتميز الموقع بمجموعة من المزايا، كما ينقصه البعض. وسنعرض لهما منفصلين:

نواحي التميز:

يتميز الموقع ببساطة تصفحه للمعلومات الواردة فيه، فعلى الرغم من كثرتها إلا أنه يمكن الوصول إليها بسهولة. كما جاءت المعلومات شاملة – إلى حد كبير – للتعريف بأهداف المعهد، ووسائله، وإنجازاته، ومطبوعاته، ومكاتبه الفرعية. وقد جاءت المعلومات موزعة في الموقع على قسمين أحدهما للمتحدثين باللغة العربية والأخرى للمتحدثين بالإنجليزية، وهو ما يناسب رسالته العالمية.

نواحي القصور:

لا يمكن اعتبار نواحي القصور في هذا الموقع قصورا بالمعنى المفهوم، وإنما هي نواحي نقص ربما لو تم استكمالها لأضفت على الموقع فائدة أكبر. فمن النواقص الهامة في الموقع عدم وجود قاعدة بيانات تشمل عناوين البحوث التي ألقيت في المؤتمرات والندوات والدورات التي عقدها المعهد، بل اكتفى فقط بعناوين هذه اللقاءات، بل في واقع الأمر أن نشر النصوص الكاملة لهذه البحوث هو الأوجه لهذه الأعمال ولاسيما تلك المؤتمرات والندوات التي لم

تنشر أعمالها ورقيًّا.

كما يظهر من التعريف بالإنجازات أن المعهد قد قام بالتعامل مع مئات من الباحثين المتميزين من خلال مؤتمراته وندواته. وقد كان من المتوقع أن يكون هناك قاعدة بيانات لهؤلاء الباحثين تعرف بهم وبأبحاثهم كنموذج للإحاطة الجارية لأي باحث جديد في المجال يبحث عمن يشاركه في اهتماماته، وكذلك كأحد وسائل الاتصال العلمي بين الباحثين.

كذلك فإن الموقع في مدخل المطبوعات يفتقد إلى التعريف بالمؤلفين والكتب التي قام المعهد على إصدارها. وهو أمر هام يجب أن يكون على صفحات الموقع مع نشر العروض والمراجعات التي تمت لكل كتاب والسماح للقراء بإدخال مراجعاتهم.

وفي إطار الدوريات قام الموقع بتوفير قائمة محتويات للعددين الأخير والسابق له في كلتا الدوريتين العربية والإنجليزية. والمتعارف عليه في معظم المواقع التي تصدر دوريات أو مجلات أسبوعية، أو فصلية كانت أو نصف سنوية أو سنوية أنها توفر قائمة محتويات لثلاث سنوات سابقة بما يعطي للباحثين بشكل أكبر إمكانية التعرف على الاتجاه الفكري للدورية.

ومن الناحية المنهجية فقد جاء في مدخل المكاتب الفرعية بيانات عناوين وممثلي المكاتب الفرعية للمعهد في دول مختلفة. وقد وردت هذه البيانات باللغة الإنجليزية في كلا القسمين العربي والإنجليزي للموقع. وكان من المفترض أن تظهر عناوين المكاتب في البلدان العربية باللغة العربية في القسم العربي من الموقع.

ومن الناحية الموضوعية لم يقدم الموقع عددا كافيا من المواقع المفيدة التي قصد منها إفادة الباحثين. ومن ثم جاء هذا المدخل مبتورا لا يحقق الفائدة المرجوة. ولا سيما أن هناك الكثير من المواقع التي تقدم خدمات ربط مع مواقع إسلامية كثيرة. والمقترح أن يتم إثراء هذا المدخل بشكل وافي وانتقائي لتلك المؤسسات والجهات التي تخدم أهداف المعهد أو تشاركه في الاهتمام مع تصنيف تلك المواقع وفق نوعياتها ولغاتها.

ومن الناحية الفنية فقد جاءت بيانات (الندوات القادمة) في القسم الإنجليزي مدخلاً خاصًّا في قائمة الاختيارات، بينما في القسم العربي للموقع فلم تظهر بهذا الشكل وإنما جاءت منفصلة. والمفضل هو توحيد المداخل لإيجاد لغة تناغم بين المدخلين.

أما على المستوى الجمالي فيفتقر الموقع إلى بعض المفاهيم الجمالية، فعلى الرغم من الخلفية الهادئة التي تميزه، إلا أن مفاتيح الإدخال جاءت متواضعة جدا في شكلها ولونها. كما أن إدخال المادة العربية بأسلوب المسح الضوئي جعل الخط غير دقيق. كما أنه يؤثر بشكل كبير عند الطباعة على وضوحه بخلاف المادة الإنجليزية. كما أن عملية النقل على برامج معالجة الكلمات تصبح غير متاحة للمادة العربية.

وفي الختام فإن هذا الموقع يعد متميزًا إلى حد كبير في رسالته ومضمونه، ونأمل إن شاء الله أن يتم تطويره بالشكل اللائق الذي يناسب جميع المواقع الإسلامية على الإنترنت.

قضايا اسلامية معاصرة

فكرية متخصصة تعنى بالهموم الثقافية للمسلم المعاصر

مقاصد الشريعة
(٢ ـ ٣)

طارق البشري
محمد رضا حكيمي
احمد الريسوني
توفيق الشاوي

محمد مهدي شمس الدين
جمال الدين عطية
طه جابر العلواني
محمد عمارة

عبدالهادي الفضلي
سرمد الطائي
يحيى محمد
مهدي مهريزي

العددان التاسع والعاشر
١٤٢١ ـ ٢٠٠٠

المراسلات:
قم: ص.ب ٣٣٤٧ ـ ٣٧١٨٥ هاتف: ٧٣٢٣٧٨ ـ ٢٥١ ـ ٩٨
بيروت: ص.ب ٨٥ ـ ٢٥ هاتف: ٨١٣٤٣٨ ـ ٣ ـ ٩٦١

AL-MUSLIM AL-MUASSIR

THE CONEEMPORY MMUSLIM

In Thiss Issue

- Scientific development, globalization and the islamic model
- Islamic economics
- Arab music: A philosophical approach.
- The islamic thought in the 20 th century: Interview with : Dr Dagani, Dr. Tawfik EL Shawi and Dr. Selim Al Awa. Dr. Sayed Dessouki, Mr. Tarek Bishri,

Vol.(24) No. (95)
Shawwal, Dhul Qadah, Dhul Hejja 1420
January - February - March 2000